HERMEN

DES

ALTEN TES

VON

EDUARD



A. MARCUS & E. WEBER

ENEUTIK

DES

TESTAMENTS

VON

RD KÖNIG



WEBERS VERLAG · BONN


Crescat Scientia
Vita Excolatur



HERMENEUTIK

DES

ALTEN TESTAMENTS

MIT SPEZIELLER BERÜCKSICHTIGUNG
DER MODERNEN PROBLEME

VON

EDUARD KÖNIG
DR. LITT. SEMIT., PHIL., THEOL.,
ORDENTLICHEM PROFESSOR UND GEHEIMEM KONSISTORIALRAT IN BONN



BONN 1916
A. MARCUS & E. WEBERS VERLAG

Meiner lieben Frau,

der treuen Helferin bei der Korrektur meiner Arbeiten,

gewidmet!

Vorwort.

Dass die Theorie von der Auslegung der Bibel eine tiefeinschneidende Bedeutung für die Auffassung und Verwertung der biblischen Schriften besitzt, ist wohl hinreichend bekannt. Wenigstens haben schon in der Vergangenheit genug Stimmen von klarsehenden und weitblickenden Männern dies deutlich zum Ausdruck gebracht. Man braucht ja nur z. B. an die Vorrede zur Hermeneutica Sacra von G. Lorenz Bauer zu erinnern, wo er mit Recht auch darauf hinweist, wie sehr sich die Dankbarkeit des theologischen Publikums in der raschen Aufeinanderfolge der Auflagen von Ernestis Institutio Interpretis Novi Testamenti kundgegeben habe.

Von dieser wichtigen Disziplin ist nun wenigstens im Lager der protestantischen Theologie seit fast vierzig Jahren keine Bearbeitung erschienen. Ist also schon deshalb eine neue Darstellung derselben höchst zeitgemäss, so wird ihre Opportunität noch dadurch gesteigert, dass in den letzten Jahrzehnten durch die im vorderen Orient geglückten Ausgrabungen reiche Materialien zutage gefördert worden sind, die in der Reihe der Hilfsmittel der biblischen Auslegung ihren richtigen Platz und Wert angewiesen bekommen wollen.

Indem der Unterzeichnete in der zunächst aus diesen Gründen unternommenen Neubearbeitung der hermeneutischen Disziplin nicht bloss nach Bestimmtheit und lichtvoller Veranschaulichung der Auslegungsregeln gestrebt hat und sie von den als falsch erscheinenden Auslegungsmethoden sich scharf hat abheben lassen, darf er die Hoffnung hegen, dass seine Darstellung einen mehrfachen Fortschritt in diesem Zweige der Wissenschaft anzubahnen vermöge.

Die hier gegebene geschichtliche und systematische Darlegung muss natürlicherweise auch die Neutestamentler, die Dogmatiker und nicht am wenigsten auch die praktischen Theologen interessieren, und wie der Unterzeichnete auch von den neuesten hermeneutischen Arbeiten der altklassischen Philologen kritisch zu lernen gesucht hat, so möchte er meinen, dass auch sie manche von ihm gebotene neue Untersuchung ihrer Beachtung für wert halten werden.

Es war ein natürlicher Entschluss, dass der Unterzeichnete seit etwa zehn Jahren sich die Veröffentlichung einer Hermeneutik als das letzte grössere Thema anmerkte, das er auf dem formellsprachlichen Gebiete behandeln will, dem bekanntlich die Hälfte seiner Lebensarbeit gewidmet wurde. Möge das Buch, das jenem Entschluss sein Entstehen verdankt, nunmehr eine freundliche Aufnahme finden!

Bonn, den 1. September 1916.

Ed. König.

Übersicht des Inhalts.

Einleitung.

§ 1. Entstehung und Begriff von Hermeneutik.

Schon als ein Mensch mit fremder Sprache zum ersten Male einen anderen anredete, entstand das Bedürfnis, die fremden Worte zu deuten. Dies war die Aufgabe des Dolmetschers. Ein solcher fungierte nur zum Schein zwischen Joseph und seinen Brüdern, um zu verhüllen, dass Joseph selbst ihre Sprache verstand[1]). Aber in Wirklichkeit war ein Dolmetscher z. B. bei dem Zuge der Zehntausend gewiss mehr als einmal nötig, wie z. B. bei den Verhandlungen zwischen den Griechen und den Μοσ(σ)ύνοικοι, einem Gebirgsvolk am Ostufer des Schwarzen Meeres[2]). Aber während diese Tätigkeit schliesslich mit dem Übersetzen[3]) identisch war, machte sich das Deuten oder Auslegen bald auch schon in bezug auf manche Literaturpartien, die in ebenderselben Sprache geschrieben waren, nötig. Dies liegt nur einigermassen in dem *m^e^phorāsch*, indem gesagt ist, dass sie das Gesetz dem Volke „deutlich" — und vielleicht auch mit genauer Unterscheidung der Sätze, also mit Andeutung der Interpunktion — vorlasen[4]). Aber bestimmt ist vom Auslegen die Rede, indem ein Verständlichmachen in bezug auf schwierige Dichterstellen erwähnt wird: ἑρμηνεύειν τὰ τῶν ποιητῶν[5]).

---

1) Gen. 42 23: „Und sie wussten nicht, dass Joseph es (ihre Worte, oder sie) verstand, denn der Dolmetscher (*melīṣ*) war (vermittelte) zwischen ihnen."

2) Anab. V, 4, 4: Ἔλεγε μὲν Ξενοφῶν, ἡρμήνευσε δὲ Τιμησίθεος.

3) *tirgém*, Ptc. pass. davon in Esr. 4 7, womit „Dragoman" zusammenhängt; LXX gibt in Esr. 4 7: ἡρμηνευμένη.

4) Vgl. die vollständigste Erörterung über Neh. 8 8 in meinem Schriftchen „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung" (1914), S. 69 f.

5) Plato, Jon, p. 535 nach Birt, Kritik und Hermeneutik (1913), S. 7. Vgl. noch Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik [in den Philosophischen Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet 1900, S. 187 ff.]: „Die kunstmässige Auslegung (ἑρμηνεία) der Dichter entwickelte sich in Griechenland aus dem Bedürfnis des Unterrichts." „Eine festere Grundlage ent-

In Konsequenz davon kam es zu einer Hermeneutik, und sie ist die Lehre vom Deuten fremdsprachlicher Literaturprodukte oder überhaupt irgendeines Textes. Die Hermeneutik ist also mit anderen Worten die Wissenschaft, welche die Summe der Direktiven entfaltet, nach denen auf richtigem Wege der wahre Sinn sprachlicher Produkte zu suchen ist.

§ 2. Geschichte dieses Zweiges der Wissenschaft.

1. Wenn auch schon bei Plato von ἑρμηνευτική gesprochen wird, so ist ihre Ausbildung zu einem Lehrganzen meines Wissens erst spät erfolgt. Elemente von ihr liegen, wie in der Rhetorik des Aristoteles (vgl. S. 1, Anm. 5), so in den Auslegungsregeln, von denen sieben dem älteren Hillel zugeschrieben werden[1]). Dann schrieb um 400 der Donatist Tyconius oder Tichonius ein Buch „De septem regulis ad inquirendum et inveniendum sensum Sacrae Scripturae"[2]), und sie wurden die Wurzel eines wesentlichen Hauptteiles von Augustins Buch „De doctrina christiana". In engster Beziehung zur Hermeneutik steht auch des Syrers Adrianos († ca. 440) Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς[3]), wovon § 1 lautet: „Der Geist der hebräischen Sprache hat dreierlei Eigentümlichkeiten: die eine liegt auf dem Gebiete des Sinnes, die andere auf dem des Wortlautes und die dritte auf dem des Satzbaues". Auch Hieronymus hat einzelne Punkte der Hermeneutik beleuchtet, und zwar am meisten in seiner Epistola ad Pammachium de optimo genere interpretandi. Ein weiteres Stadium der Entwicklung zu einem Ganzen erreichte die Hermeneutik, indem Isidor von Sevilla († 636) z. B. ein Buch De allegoriis Scripturae Sacrae schrieb. So fragmentarisch oder nebenbei in anderen Werken wurde die Hermeneutik

---

stand, als bei den Sophisten und in den Rhetorenschulen diese Auslegung mit der Rhetorik in Berührung trat." „Aristoteles lehrte in seiner Rhetorik das Ganze eines literarischen Subjektes in seine Teile zerlegen, Stilformen unterscheiden, die Wirkungen des Rhythmus, der Perioden, der Metapher erkennen" (S. 191).

1) Weitläufig besprochen z. B. in meiner Einleitung ins A. T., § 126, oder bei G. Aicher, Das A. T. in der Mischna (1906), S. 141 ff., oder bei Strack, Einleitung in den Talmud[4] (1908), S. 120—22.

2) Bei Migne, Patr. Lat. 18, 15—66, aber besonders bei F. C. Burkitt, The Book of Rules of Tyconius (Oxford 1894); vgl. über diese Regeln hauptsächlich auch Adalb. Merx, Eine Rede vom Auslegen insbesondere des A. T. (1879), S. 61—64.

3) Herausgegeben und übersetzt von Friedr. Goessling (1887). Gemäss dessen Nachweis (S. 11—13) setzt ihn Hoberg, Katechismus etc. (1914), 3 unrichtig in „die erste Hälfte des 4. Jahrh.".

noch Jahrhunderte lang dargestellt, wie z. B. von Melanchthon in seiner Rhetorica; von Sixtus Senensis in seiner Bibliotheca sancta (1566), Pars tertia: Ars interpretandi sacras scripturas absolutissima; von Flacius Illyricus in seiner Clavis scripturae sacrae (1567), hauptsächlich in dem Abschnitt „Regulae cognoscendi sacras literas, ex ipsis desumptae“ [1]); von Rob. Bellarmin in seinem Werke De verbo dei, liber 3.: de verbi dei interpretatione; von Sal. Glass in seiner Philologia sacra (1623 etc.), Liber II.: de scripturae sacrae sensu; von Andreas Rivetus in seiner Isagoge ad Scripturam sacram (1627), cap. XIV—XVI; von Spinoza in seinem Tractatus theologico-politicus (1670), cap. VI: de interpretatione.

2. Ein selbständiges Buch über die Hermeneutik schrieb Aug. Pfeiffer, Thesaurus hermeneuticus (1687). Ihm folgten diese: J. Martianay, Traité méthodique ou manière d'expliquer l'écriture (1704); A. H. Francke, Manuductio ad lectionem Scripturae sacrae (1706); Joh. Alphons Turretin, De Sacrae Scripturae interpretatione tractatus bipartitus (1728); Joh. Jac. Rambach, Exercitationes hermeneuticae (1728). Weiter traten folgende vollständige Behandlungen der Hermeneutik hervor: S. J. Baumgartens Compendium der biblischen Hermeneutik (1742 usw.) und sein „Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik“ (1769); Joh. Aug. Ernesti, Institutio interpretis Novi Testamenti (1761 usw.); Joh. Sal. Semler, Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, vier Stücke (1760—69) und sein Apparatus ad liberaliorem interpretationem Veteris Testamenti et Novi Ti. (1773) [2]); Joh. Chr. Pfeiffer, Institutiones hermeneuticae sacrae (1771); Joh. Bened. Carpzov, Primae lineae hermeneuticae cum Veteris tum Novi Ti. (1790) und andere; Georg Lorenz Bauer, Hermeneutica Sacra Veteris Ti. (1797); G. W. Meyer, Versuch einer Hermeneutik des A. T., 2 Bde. (1799 f.); K. A. G. Keil, Lehrbuch der Hermeneutik des N. T. (1810); Friedr. Lücke, Grundriss der neutestamentlichen Hermeneutik (1817) [3]); Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik (in den Ge-

---

1) Wilh. Dilthey sagt a. a O., S. 194: „Die endliche Konstituierung der Hermeneutik verdankt man der biblischen Interpretation. Die erste bedeutende und vielleicht die tiefgründigste dieser Schriften war die clavis des Flacius (1567).“

2) Vgl. auch Im. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), S. 115 ff. (Reclam).

3) Vgl. auch Germar, Die panharmonische Interpretation der Schrift (1821); Herm. Olshausen, Ein Wort über tieferen Schriftsinn (1824) und „Die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tieferen Schriftsinn“

sammelten Werken, Bd. II); J. Chr. C. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, erster Teil (1829)[1]; J. G. Pareau, Hermeneutica Codicis Sacri (Gron. 1846); Sam. Lutz, Biblische Hermeneutik (1849, 61); A. Immer, Hermeneutik des N. T. (1873); Adalb. Merx, Eine Rede vom Auslegen, insbesondere des A. T. (1879); J. Chr. K. v. Hofmann, Biblische Hermeneutik, herausgegeben von W. Volck (1880); Ge. Heinricis Artikel „Hermeneutik" in der PRE³, aber im Ergänzungsband 23 (1913) spricht er nicht von Hermeneutik; L. Lemme, Theologische Enzyklopädie nebst Hermeneutik (1909)[2]. Kürzere Darlegungen finden sich noch in folgenden Büchern: A. Dorner, Encyklopädie der Theologie (1901), S. 71 ff.; Hans Vollmer, Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften (1907); Wernle, Einführung in das theologische Studium (1908), S. 31 usw.; Alfr. Eckert, Einführung in die Prinzipien und Methoden der evangelischen Theologie (1909), S. 377—85; Gunkel, Ziele und Methoden der Erklärung des A. T. (in „Reden und Aufsätze" 1913, S. 11—29).

3. Von römisch-katholischer Seite sind hauptsächlich folgende Werke über Hermeneutik dargeboten worden: J. J. Monsperger, Institutio hermeneutica Veteris Ti. (1776 f.) und andere; Joh. Jahn, Enchiridion hermeneuticae generalis (1812); Arigler, Hermeneutica biblica generalis (1813); Ranolder, Hermeneuticae biblicae principia (1838); Loehnis, Grundzüge der biblischen Hermeneutik (1839); Chr. Gottl. Wilke, Biblische Hermeneutik nach katholischen Grundsätzen (1844); z. B. auch Fr. Reithmayr, Lehrbuch der biblischen Hermeneutik (1874); Vinc. Zapletal, Hermeneutica biblica (1897, 2. ed. 1908), Fr. Hilber, Biblische Hermeneutik, 2. Aufl. 1912; Joannes Doeller, Compendium hermeneuticae biblicae, 2. ed. (1914); G. Hoberg, Katechismus der biblischen Hermeneutik (1914).

(1825); Rud. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis im ganzen und im einzelnen (1828).

1) Vgl. auch J. Tob. Beck, Einleitung in das System christlicher Lehre (1838), S. 266—95.

2) Vgl. auch Jul. Boehmer, Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik (1901).

Erster oder grundlegender Hauptteil.

I.

Die Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in ihren Hauptwendungen.

§ 3. Sinn und Zweck dieses geschichtlichen Rückblickes.

An die Geschichte der Bearbeitung der Auslegungstheorie, die in § 2 nach ihren Hauptpunkten vorgeführt worden ist, reiht sich richtig eine Aufrollung der Geschichte der Auslegungspraxis. Zwar lehrt ja diese geschichtliche Darstellung nicht, wie gesagt zu werden pflegt, die Verirrungen der Exegese kennen[1]). Denn wenn sie rein objektiv, wie es doch die Aufgabe der Geschichtsschreibung ist, über die Tatsachen referiert, und der Darsteller sich keiner Vorausnahme schuldig machen will, darf und kann in der Geschichtserzählung keine Auslegungsrichtung als ein Irrweg bezeichnet werden. Auch kann der Leser einer solchen richtigen Geschichtsdarstellung keine Auslegungsrichtung als eine irrige beurteilen, da er ja die richtige Auslegungsart noch nicht kennt. Trotzdem besitzt die Vorführung des geschichtlichen Ganges der Auslegungspraxis ihren Zweck und Wert für die Gesamtdarstellung der Hermeneutik. Denn sie orientiert über das geschichtliche Weiterschreiten der Auslegungspraxis und über dessen verschlungene Wendungen und auch rückläufige Bewegungen. So liefert sie für die spätere systematische Darstellung die geschichtlichen Beispiele, sodass darauf zurückgewiesen werden kann, und entlastet so die Darlegung der Auslegungsgesetze. Wenn deshalb auch in dieser Hermeneutik des A. T. eine Darstellung der Geschichte der Auslegung vorangeschickt wird, so wird sie sich doch auf die Feststellung der Hauptknotenpunkte dieser Geschichte beschränken, um

1) Vgl. C. Siegfried, Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart (1876), S. 8: „Aus der Betrachtung der Geschichte der Exegese wird sich die Erkenntnis der richtigen Auslegungsprinzipien mit unwiderstehlicher Notwendigkeit ergeben“; Zapletal § 3, 3: „Historia docet, interpretes . . . quandoque errasse“; Döller § 38: „Cognoscimus diversos errores, a quibus cavendum est“; Lemme § 3: „Die Geschichte der Exegese ergibt die Verwerfung der allegorischen Auslegung als willkürlicher Phantastik“; usw.

den Gang der Entwicklung um so deutlicher hervortreten zu lassen, und wird dabei nur insbesondere auf die neuesten Forschungen hinweisen, die über die Stadien dieser Entwicklung angestellt worden sind.

§ 4. Geschichte der Auslegung bei den **Juden**.

1. Spuren von Auslegung innerhalb des alttestamentlichen Schrifttums selbst.

Solche liegen zunächst auf dem formellen oder sprachlichen Gebiete vor. Denn z. B. bei der Wiederholung des Berichts über die Tempelweihe (1 K 8_{1} ff.) in 2 Ch 5_{2} ff. steht beispielsweise mit וַיָּסֹכּוּ 1 K 8_{7} „und sie bedeckten schirmend" parallel וַיְכַסּוּ 2 Ch 5_{8} „und sie bedeckten". Also der fernliegende Ausdruck wird durch den gewöhnlicheren erklärt. Der gleiche Fall liegt vor, wenn dem הִבִּית V. 8 parallel geht נתן V. 9 und ebenso in 8_{29} || 6_{20}. Oder die Diskordanz zwischen dem Numerus des Subjekts und des Prädikats (8_{26a}) ist vom Chronisten beseitigt (6_{17}); die Konjunktion את אשׁר 8_{31} ist erleichtert zu אִם 6_{22}, und das seltenere kausale אשׁר 8_{33} ist durch das deutlichere כִּי 6_{24} erklärt.

Schon in das Gebiet der Sacherklärung gehören folgende Erscheinungen: Der Ausdruck *'ischscha* ist in Gn 2_{23b} nicht von dem Worte *'îsch* abgeleitet, so dass ein so starker etymologischer Irrtum vorläge, wie er z. B. von Friedr. Delitzsch, Prolegomena, S. 160 betont wird. Nach genauer Beachtung des Textes wird vielmehr aus der Wesensverwandtschaft von Mann und Frau, die mit ihrem genetischen Zusammenhang verknüpft ist, die Ähnlichkeit ihrer Benennung erklärt. Ferner der Name *Nô^ach* „Ruhe", was als Abstractum pro concreto einen Ruhebringer bezeichnen kann, wird als Ausdruck für „Tröster" gedeutet (5_{29}). Es ist unsicher, ob dann, wenn der sprachliche Zusammenhang von נוח hätte angegeben werden sollen, יניחנו geschrieben worden wäre, worauf das *διαναπαύσει* der LXX hinweist, ohne dass es als die ursprüngliche Lesart vorausgesetzt werden darf. Gewiss nicht ohne Recht bemerkte schon Ibn Ezra zu Gn 5_{29}: „Die Hebräer beachten die Bedeutungen (טעמים) und nicht die Worte (מִלּוֹת)" [1]). Also ist es sehr fraglich, ob in bezug darauf von „Volksetymologie" [2]) gesprochen werden darf. Geradezu falsch aber ist es, an die Erklärung des Wortes

1) Anderes jüdisches Material über נח und נחם gibt A. Berliner im Jahresbericht des Rabbinerseminars für das orthodoxe Judentum 1878/79: „Beiträge zur hebräischen Grammatik in Talmud und Midrasch", S. 32.
2) Gunkel im Auswahls-A. T., 5. Lieferung (1910), S. 76.

Nôᵃch „Beruhiger“ durch *nich(ch)am* „trösten“ einen Zusammenhang von *Nôᵃch* mit dem Gotte *Nakhum* anzuknüpfen[1]).

Ferner die Geschichte vom Ringkampf Jakobs mit einem Gotteswesen (Gn. 32 25 ff.) sollte in Hoseas Worten „Und er stritt gegen einen Engel und siegte, weinte und flehte zu ihm“ (Hos. 12 5 a) nicht „eine vergeistigende Deutung erfahren“[2]). Denn der Prophet sprach ja ebenso, wie die Geschichtsschreiber (JE), von einem Kämpfen des Patriarchen mit einem überirdischen Wesen (4 a α), und „das Flehen“ bildete nur den Schluss der Begegnung, wie in Gn 32 27 b. Ohne Grund ist allegorische Deutung im A. T. weiter darin gefunden worden, „wenn Jes 51 und anderwärts das mythologische Ungeheuer Rahab als ein Sinnbild für Ägypten genommen wird“[3]). Denn in Jes. 51 9 f. usw. ist nur ein Ausdruck für den chaotischen Urozean als eine emblematische Bezeichnung Ägyptens verwendet[4]). Auch die anderen beiden Belege für Allegorese innerhalb des A. T. selbst, die Bittlinger bringen zu können meinte, sind verunglückt. Denn einen sucht er in der Vergleichung „der Vorstellung vom Wohnen Gottes, welche das alte Lied 1 Kn 8 12 verrät, mit den Ansichten, welche Ezechiel vom Wohnen Gottes hat“. Aber der da vorausgesetzte Unterschied des Vorstellens ist weder bewiesen noch beweisbar[5]). Den dritten Beleg sucht Bittlinger darin, dass „durch allegorische Deutung sich die Juden sehr frühe schon das Hohelied verständlich und erträglich gemacht haben“. Als ob dies eine allegorische Deutung des A. T. selbst wäre! Auch wenn das Manna von Ex 16 4 ff. in Ps 78 25 (Sap 16 20) „Engelbrot“ genannt ist, wird es trotzdem noch als eine wirklich vom Himmel gesendete Speise angesehen[6]).

Doch genug der Beispiele, um zu zeigen, dass die Anfänge der Geschichte der Auslegung bei den Juden nicht erst mit Esr. 7 24 beginnen[7]).

2. Jüdische Exegese bis etwa 900.

a) Zunächst in der hebräisch-aramäischen oder palästinisch-

1) Gegen A. H. Sayce in The Expository Times (1904), p. 514.

2) C. Siegfried, Die Aufgabe usw., S. 9.

3) Ernst Bittlinger, Die Materialisierung religiöser Vorstellungen (1905), S. 23.

4) Über alle Stellen vgl. meine Geschichte usw., S. 192 und 474.

5) Vgl. die Erörterung in meiner Geschichte usw. (1915), S. 457 f.

6) Über die Materialisierung religiöser Begriffe, die Bittlinger zunächst dem A. T. zugeschrieben hat, s. u. nach dem Sachregister!

7) So wird in der Jewish Encyclopedia, Vol. III (1902), p. 162 behauptet.

babylonischen Judenschaft traten folgende Ströme von Auslegung der Schrift hervor:

α) In den hebräisch-jüdischen Teilen des apokryphischen und pseudepigraphischen Schrifttums, und dieselben sind hauptsächlich Jesus Sirach, Tobit, Judith, 1 Mk und Baruch; Buch der Jubiläen, die jüdische Sibylle, die Grundbestandteile vom Buche Henoch, die Psalmen Salomos, die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen, die Assumptio Mosis, der erste Teil von der Ascensio Jesajae, — und in den alten Übersetzungen. Darin wird z. B. die Aussage „Und Sara sah den Sohn der Hagar scherzen" (Gn 21 9) gedeutet mit den Worten „et vidit Ismaelem Sara ludentem cum Isac" nach der altlateinischen Übersetzung; vgl. Targum Onkelos: מְחַיֵּךְ Part. Paʿʿel von חַיֵּךְ: lachend, spottend; Targum Jerus.: מְגַחֵךְ וגו׳ „wie er Gelächter trieb bei befremdlichem Tun"; LXX: μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς; Gal. 4 29: ἐδίωκε, nicht Nachahmung des παιδιὰς οὐ τὰς παίδων, ἀλλὰ τὰς θείας οὐκ ἄνευ σπουδῆς μεταδιώκων (Philo [Mangey I, 140]), wie H. Vollmer[1]) meint. Das liegt doch zu fern.

β) Ein anderer Strom von Auslegungsmaterialien liegt in der Punktation samt Akzentuation, in der Massora und in den aramäischen Versionen oder Targûmen vor (vgl. meine Einleitung ins A. T., S. 29—34, 100—102). Wertvolle Winke über die darin sich zeigenden Beiträge zur Auslegung findet man auch bei A. Ackermann, Das hermeneutische Element der biblischen Akzentuation (1893) und ebenso bei P. Kahle, Masoreten des Ostens (1913).

γ) Ein dritter Strom der Auslegung fliesst in der Mischna (Wiederholung: Einschärfung, Lehre), deren Sprecher Tannaiten genannt zu werden pflegen, weil hebräisches *schinnâ* dem aramäischen *tannî* entspricht[2]), und deren Grundlagen bis 150 v. Chr. zurück verfolgt werden können[3]), und die um 180 n. Chr. von Juda dem Heiligen redigiert wurde[4]): z. B. Mischnajoth, hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung von den jüdischen Gelehrten Samter, Hoffmann usw., erschienen bei H. Itzkowski in Berlin; oder die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, herausgegeben von G. Beer und O. Holtzmann bei Töpelmann in Giessen; einzelne Traktate herausgegeben von

1) Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus (1895), S. 97.

2) Margolis, Lehrbuch der aram. Sprache des bab. Talmud (1910), S. 174*.

3) Vgl. die Beweisführung in meinem „Talmud und N. T." (1907), S. 4 f. (auch gegenüber S. Funk, Die Entstehung des Talmud (1910), S. 9) und meine Geschichte usw. 1915, S. 487, Anm.

4) Vgl. Graaf, De joodsche Wetgeleerden in Tiberias (1902).

H. L. Strack bei Hinrichs und von P. Fiebig bei Mohr. Mit der palästinischen Gemara (Ergänzung) vereinigt (um 350), bildet sie den jerusalemischen Talmud (Lehre), und mit der babylonischen Gemara verbunden (um 500), stellt sie den babylonischen Talmud dar[1]. Er erscheint z. B. in Neumann, Funk, Albrecht, Monumenta Judaica, II: Monumenta Talmudica (1906 ff.)[2].

d) Ein vierter Auslegungsstrom wird von den ältesten Kommentaren zum A. T. gebildet: Voran gehen die alten Midraschim (Untersuchungen, Auslegungen) Mêkhilta zum Exodus, Siphrâ „das Buch“ (!) zum Leviticus und Siphrê „Bücher“ zu Numeri und Deuteronomium[3]. Dann folgt der sogenannte Midrasch Rabbah, eine erweiterte, d. h. erklärte Gestalt der fünf Bücher des Pentateuch und der fünf Megilloth oder Rollen[4]. Also gibt es eine Bereschith Rabbah, und zwar aus dem 3. bis 6. Jahrhundert stammend, kritisch herausgegeben von J. Theodor[5]. Weiter reihen sich nicht nur noch andere Erläuterungsschriften, wie zunächst die Pesiqta, d. h. die Pesiqta de-Rab Kahana[6], sondern auch noch zwei Geschichtswerke an: das Seder ʿolam rabbah oder Chronicon mundi maius, das die Schicksale Israels bis 132 n. Chr. berichtet, wohl irrtümlich dem Jose ben Chilpeta, dem Lehrer Judas des Heiligen, zugeschrieben[7], und das Seder ʿolam z̲ûṭa[8], das nach der Datierung

1) Die Autoritäten der Talmude heissen Amoräer „Sprecher oder Erklärer“ nach G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch (1902), s. v.

2) Vgl. auch Strack, Facsimile-Ausgabe der Münchener Talmudhandschrift (Leiden bei A. W. Sijthoff) 1913.

3) Winter und Wünsche, Mechiltha, ein tannaitischer Midrasch zu Ex. (1909); Siphra, herausgegeben von J. H. Weiss oder D. Hoffmann; Siphre, herausgegeben von M. Friedmann. Sie werden auch die halâkhischen Midraschim genannt, weil ihr Inhalt wesentlich aus Halâkha „Gang = Direktive oder Norm“ besteht.

4) Hoheslied, gelesen am Passahfest, indem es vom Auszug aus Ägypten gedeutet wird; Ruth, gelesen am Wochen- oder Weizenerntefest (Pfingsten); Klagelieder, gelesen am 9. Ab (ungefähr August) zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels; Qoheleth, gelesen am Laubhüttenfest; Esther, gelesen am Purimfest im März.

5) Die zehn Rabboth sind ins Deutsche übersetzt von A. Wünsche in der Bibliotheca Rabbinica (Leipzig 1880—85). Sie heissen auch haggâdische Midraschim, weil sie homiletische Verkündigung (Haggâda oder aramäisch: Ag[g]âda) zum Texte hinzufügen.

6) Herausgegeben von Buber 1868, übersetzt von Wünsche 1885.

7) G. Marx-Dalman, Traditio veterrima, p. 9: „Perperam Tannaeo [s. o. Tannait] Jose bar Chalephta adscribitur“.

8) richtiger: *z̲ôṭa* ausgesprochen bei Dalman, Aram.-neuhebr. WB., S. 118[b]; syr. *z̲auṭå*; kontrahiert aus זוטרא (Max L. Margolis, Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmud 1910, S. 109*).

einer Handschrift (Jewish Enc. XI [1905], p. 150) erst 804 n. Chr. entstand. Beide Werke werden von mir in der Ausgabe von Joh. Meyer (Amstelodami 1699) benützt.

b) Welche Arten von Auslegung sind nun in diesen Gruppen jüdischer Schriften vertreten? Gewiss stand die wörtliche Deutung vielfach im Vordergrund, aber vielfach, und zwar — hauptsächlich in den zeitlich aufeinanderfolgenden Schichten des Talmud — in steigendem Masse, meinte man dem Texte auch einen mehrfachen Sinn entlocken zu können.

Also steht es keineswegs so, dass in der Mischna eine wörtliche Auslegung gar nicht geübt würde[1]). Vielmehr wird oft ausgelegt כְּמַשְׁמָעוֹ[2]) „gemäss seinem Wortlaut“. So wird z. B. in Soṭa IX, 5 das Wort אֵיתָן von Dt 21 $_4$ gedeutet כמשמעו als קָשֶׁה „hart“, während es vielmehr „beständig = stark strömend“ heisst[3]). Aber die Tannaiten „wollten [anderswärts auch] mehr wissen, als was der einfache Wortsinn ergab“ (Aicher, S. 109). Z. B. haben sie verallgemeinernde Schlüsse gezogen; denn auf die Aussage „Darum dass Abraham auf meine Stimme gehört hat usw.“ (Gn 26 $_5$) wurde in Qidduschin IV, 14 am Ende der Satz aufgebaut: „Abraham, unser Vater, hat das ganze Gesetz in seiner Gesamtheit geleistet, bevor es gegeben war“. Man hat auch allegorisierende Auslegung getrieben (Aicher, S. 137 f.), indem man Worte, die anstössig oder trivial erschienen, umdeutete. Denn der Mann, der ein furchtsames und schwaches Herz hat und deshalb nicht mit in den Krieg ziehen soll (Dt 20 $_8$), wird in Soṭa VIII, 5 auf den gedeutet, „der wegen der begangenen Sünden sich fürchtet“. Sie haben auch manchmal nach blossen Wortanklängen gedeutet, wie „Es ist kein Fels (*ṣûr*) gleich unserem Gott“ (1 S 2 $_2$) ausgelegt wird mit „Es ist kein Bildner (*ṣajjâr*) gleich unserem Gott“ (in der Mêkhilta zu Ex 15 $_{11}$)[4]). Allegorisierende Deutungen von Gn 42 $_{10}$ usw. erwähnt Bacher[5]). Auch kommt schon die Auslegungsart vor (Aicher, S. 112), dass Worte die Zahlen bedeuten, deren Wert aus der Zahl der Buchstaben oder aus dem Ziffernwert der Buchstaben sich ergibt.

---

1) Vgl. L. Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaîm (Halle 1893), aber hauptsächlich G. Aicher, Das A. T. in der Mischna (1906), S. 107 ff. Vgl. hierzu Jul. Boehmer, Studierstube 1908, S. 46.

2) W. Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung (der Tannaiten) 1899, S. 190.

3) Vgl. meinen Kommentar 1917 z. St.

4) Fiebig, Altjüdische Gleichnisse usw. (1904), S. 71, Anm. 1.

5) Bacher, Die Agada der Tannaiten 1 (2. Aufl.), S. 143. 204. 207. 311. 313. 363.

Denn — sagte man z. B. — wie könne bewiesen werden, dass, wenn auch nur drei beisammen sitzen und sich mit dem Gesetze beschäftigen, die Schekhîna[1]) unter ihnen ist? Durch Hinweis auf Am 9 6, wo gesagt ist, dass der Ewige auf die Erde (ארץ) sein Gewölbe gegründet hat. Denn ארץ besteht aus drei Buchstaben.

Nur ein formeller Unterschied wird also betont, wenn hervorgehoben wird, dass „die Unterscheidung von פשט und דרש Babylonien und dem amoräischen Zeitalter angehört" (Bacher). Als *peschâṭ* „Ausgebreitetes, klar daliegendes" wurde nämlich „der einfache Sinn des Bibeltextes" bezeichnet gegenüber dem *derâsch*[2]) oder auch *derûsch* „Erforschtes". Wenn diese technischen Ausdrücke noch nicht in der Mischna vorkommen, so kannten doch, wie soeben durch Beispiele bewiesen worden ist, schon die Tannaiten einen Schriftsinn, der durch Reflexion zu den Worten hinzugebracht worden war. Auch sind schon in der Mischna wenigstens folgende von den sieben ältesten hermeneutischen Regeln, die man Hillel dem Älteren (zur Zeit Christi) zuschrieb[3]), angewendet: *Qal wāchómer*[4]), der Schluss vom Kleineren auf das Grössere und umgedreht, ist von mir gelesen worden in der Mischna, Berakhoth IX, 5 und Aboth I, 5. Ferner die sechste Regel, wonach eine Stelle gemäss dem ähnlichen Inhalt einer anderen Stelle erklärt wird, habe ich angewendet gefunden in Pe'a IV, 8. Aber aufgezählt werden alle sieben Regeln erst in einem späteren[5]) Teile des babylonischen Talmud, den Aboth de Rabbi Nathan, Kap. 37[6]). Allerdings ist das Peschâṭ gegenüber dem Derâsch in einer Reihe von Stellen (Bacher 1905, S. 173) urgiert, aber anderwärts werden auch manche Arten eines Sinnes bevorzugt, der nicht einfach in den auszulegenden Worten liegt (Beispiele gibt Bacher 1905, S. 21. 27. 84. 150)[7]).

---

1) „Einwohnung" (nämlich der göttlichen Herrlichkeit im Tempel), eines von den Mitteln der späteren Transzendentalisierung des Gottesbegriffs (vgl. meine Geschichte usw. 1915, S. 547).

2) So Bacher, Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer (1905), S. 42.

3) Alle sind durch Beispiele erläutert in meiner Einleitung, S. 515 f.

4) Bei Bacher 1905, S. 189 nur infolge eines Druckfehlers, wie er mir schrieb, mit Ṣere in der letzten Silbe gedruckt.

5) z. B. nach Oesterley and Box, The Religion etc. of the Synagogue (1907), pag. 68.

6) Auf die Auslegung der vierten Regel Hillels bezieht sich A. Schwarz, Die hermeneutische Antinomie in der Talmudischen Literatur (1913), vgl. hauptsächlich S. 5! Er findet in jener vierten Regel den Satz des zu vermeidenden Widerspruchs.

7) Der Satz „Der Talmud hat das Studium des einfachen Sinnes

Auch im babylonischen Talmud wird mehrmals die Auslegungsart angewendet, die *Gematria*[1]) heisst und nach der meist aus dem Ziffernwerte der Buchstaben eines Wortes eine Deutung geholt wird. Z. B. wird das Wort בהמה „Vieh“ Jr 9_9 in Sabb. 145^b nach seinem Ziffernwerte als 52 gedeutet und daraus abgeleitet, dass zweiundfünfzig Jahre lang niemand nach Juda wandern, sondern so lange das Exil dauern wird.

c) Trotzdem unterschied sich die Auslegungsart der palästinisch-babylonischen Judenschaft von der der hellenistischen nicht bloss relativ in sehr hohem Grade, sondern sogar absolut. Denn erstens ist in Talmud und Midrasch viel seltener, als in den hellenistischen Literaturprodukten, allegorisiert worden, und zweitens hatte die allegorische Auslegung bei den Hellenisten auch einen anderen Charakter, indem sie genauer gesagt Psychologisierung und Auflösung des Konkreten in Ideen, also Idealisierung, oder auch Umsetzung in Mystisches war[2]). Denn Philo Alexandrinus hat zwar den „Wortsinn im allgemeinen aufrecht erhalten“[3]), aber er hat doch in ganzen Klassen von Fällen, die man z. B. in meiner Einleitung (S. 518) aufgezählt findet, allegorisieren zu müssen gemeint. Eine Probe von psychologisierender Umdeutung des Textes liegt in folgendem vor. Während die Schlange, die in Gn $3_{1.14}$ als ein Tier gemeint ist, noch im sogenannten 4. Buch der Makkabäer 18_8 als ein der Jungfrauschaft nachstellender Verführer aufgefasst wird,

---

angelegentlich empfohlen“ (Im. Plato, Zur Geschichte der Exegese; Halle 1892), S. 52 ist eine zu weitgehende Behauptung.

1) Wahrscheinlicher = γεωμετρία im Sinne von Arithmetik, als von γραμματεία (so Aicher, S. 151), denn dies heisst „Amt des γραμματεύς“.

2) Dies war schon geschrieben, als ich in dem wichtigen Aufsatze von Treitel über „Ursprung, Begriff und Umfang der allegorischen Schrifterklärung“ (M G W J 1911, S. 543—54) eine weitgehende Zusammenstimmung damit fand. Denn gewiss sagt er im Anschluss an J. Freudenthals „Hellenistische Studien“ mit Recht, dass Palästina gegenüber Alexandrien in bezug auf die Auslegungsmethode vielfach „der empfangende Teil“ gewesen ist (S. 550). Aber richtig betont er dann S. 551: „Die Allegorie der Alexandriner geht durchweg auf eine esoterische, mehr oder weniger mystische Welt, Person und Sachen, alles wird in Ideen oder doch Gedankengänge aufgelöst. Demgegenüber bleibt die Agada oder die Auslegung von palästinischen Midraschim „bei der Welt des Realen stehen, die Personen bleiben Personen, den Erzählungen des Pentateuchs vom ersten Kapitel an wird bei aller Vergeistigung, Vertiefung ihres Inhalts nichts von ihrem eigentlichen Gehalt als Bericht von Geschehnissen genommen“. Vgl. aber weiter unten in § 23, 2!

3) C. Siegfried, Philo von Alex. als Ausleger des A. T. (1875), S. 163.

ist sie von Philo in seiner Schrift „Legum Allegoriarum“ II, § 18 als die sinnliche Lust, ἡ ἡδονή gedeutet. In der Abschwächung des geistigen, kulturellen Unterschiedes von palästinischem und hellenistischem Judentum (vgl. schon Jes. Sir., Prolog, Z. 17: οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον) geht man neuestens mehrfach etwas zu weit, wie in den Worten „Die Grenze zwischen den heimatlichen und den ägyptischen Gemeinden bedeutet überhaupt mehr eine Rubrik der Einteilung, als eine Marke des wesentlichen Unterschieds“ [1]). Zunächst auf dem hermeneutischen Gebiete ist der oben formulierte Unterschied vorhanden, und auch in anderen Beziehungen befanden sich die beiden Kulturlager doch in Antagonie, und nur in Literaturprodukten des hellenistischen Judentums lassen sich positive Einflüsse der platonischen und stoischen Philosophie konstatieren [2]). Man darf infolgedessen hinzufügen, dass die hellenistisch-jüdischen Gelehrten naturgemäss leicht auch von der allegorisierenden Methode der Auslegung alter klassischer Schriften beeinflusst werden konnten, die besonders von den Stoikern gewählt wurde [3]), indem deren ethischer Standpunkt die Verteidigung des Volksglaubens forderte, da dieser, nach idealisierender Auslegung dargestellt, doch immerhin als eine Schutzwehr gegen die menschlichen Leidenschaften dienen konnte.

3. Entwicklung der jüdischen Exegese seit etwa 900.

Die bis jetzt im Bereiche der jüdischen Literatur beobachteten beiden wesentlichen Auslegungsmethoden, die buchstäblich auslegende und die umdeutende, haben zunächst im Mittelalter jede eine bedeutende Ausgestaltung gefunden.

a) Denn erstens die im wesentlichen den Wortsinn erstrebende Exegese ist gerade auch von grossen Grammatikern und Lexikographen gepflegt worden. Denn in der Reihe der jüdischen Exegeten dieser Zeit steht an der Spitze jener Saʿadja Gaôn, der Rektor der jüdischen *kallā* oder Akademie zu Sura in Babylonien († 942), obgleich seine Kommentare zum Pentateuch, zu den Psalmen usw. verloren gegangen sind und nur seine Erklärung der Hapaxlegomena des A. T. erhalten ist [4]). Aus der Reihe der Ausleger

---

1) L. Baeck, Griechische und jüdische Predigt (1914), S. 8.

2) Vgl. meine Geschichte usw. (1915), S. 519 f. 529—31. 628. 631. 632—36. 638.

3) Ein guter Nachweis findet sich bei Paul Heinisch, Der Einfluss Philos auf die älteste griechische Exegese (1908), S. 5—14, oder auch bei H. Vollmer, Vom Lesen usw. (1907), S. 7—11.

4) Herausgegeben von Leop. Dukes in „Zeitschrift für das Morgenland“, Bd. V, S. 115 ff. usw.

dieser Richtung ragen bekanntlich folgende Männer hervor: *R*abbi *Sch*elomo *J*iṣchaq, gewöhnlich Raschi genannt, lehrte zu Troyes († 1105)[1]; Ibn Ezra, aus Spanien stammend, dann in Italien und Frankreich wirkend († 1167); David Qimchi, der bekannte klassische Grammatiker († ca. 1230 zu Narbonne). Auch er gehört zur Reihe der Paschṭanîm. d. h. der Pfleger des Peschâṭ (s. o. bei 2 b), des Sensus simplex, wenn er auch z. B. die sog. „Wagen-Vision" (Hes. 1) philosophisch deutete. Die Hervorragendheit dieser Exegeten ist dadurch anerkannt worden, dass ihre Hauptkommentare in die rabbinischen Bibeln aufgenommen worden sind.

b) Aber die auch bei den Arabern und überhaupt im Mittelalter weithin herrschende Philosophie von Aristoteles und anderen gewann auch bei vielen Juden in den Kulturländern Spanien, Frankreich usw. einen fruchtbaren Boden. Denen, die dadurch in einen geistigen Zwiespalt zwischen der überlieferten Religion und den philosophischen Anschauungen geraten waren, wollte hauptsächlich Maimonides[2]) einen Ausweg von dem Standpunkte aus zeigen, dass viele Aussagen des A. T. als bildliche Einkleidungen von Ideen aufzufassen seien. Dies tat er in dem arabisch geschriebenen „Führer der Verirrten", arabisch und französisch von Munk in „Le guide des égarés" (1861—66) herausgegeben[3]). Als von der Philosophie mehr oder weniger beeinflusste Exegeten ist nicht sowohl Immanuel ben Salomo de Romi[4]), als vielmehr diese beiden zu nennen: Levi ben Gerschom († 1340), dessen Hiobkommentar in die rabbinischen Bibeln aufgenommen ist, und Abarbanel, der berühmte Gelehrte und Minister in Spanien, der aber auch ein Opfer der Judenverfolgung in Spanien wurde und erst wieder in Venedig eine Freistatt fand († 1508)[5]).

c) Insbesondere machte sich in einem Kreise der Judenschaft die spekulative Idee geltend, dass in den oberen Welten alles Irdische vorgebildet sei, und dass man diesen göttlichen Grundriss des Weltalls hauptsächlich in den Zahlenverhältnissen veranschaulichen könne. Diese Spekulation sollte das von sonst her Übernommene, die

---

1) A. Berliner, Zur Charakteristik Raschis (bei Schottländer in Breslau) 1900.

2) Mûsa ibn Maimûnî, hebraisiert: *R*abbi *M*osche *b*en *M*aimoni, abgekürzt zu רמב"ם, ausgesprochen: Rambam († 1204).

3) Vgl. More nevochim von Joh. Buxtorf († 1629).

4) Eine Würdigung desselben versucht Im. Plato, Zur Geschichte der Exegese (1892), S. 19 ff.

5) Über seinen exegetischen Standpunkt vgl. ganz besonders Adalb. Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger (1879), S. 229—252.

Qabbâla (von קִבֵּל, accepit), sein. Ob diese Anschauung mit einer altbabylonischen Lehre über das Parallelgehen von Jenseits und Diesseits (speziell Makrokosmos und Mikrokosmos) zusammenhängt[1], ist fraglich, aber wahrscheinlich hängt die Qabbâla mit der platonischen Ideenlehre und der Zahlenlehre der Neupythagoräer zusammen[2]. Andere Elemente der Qabbâla, wie die in ihr immer mehr hervortretende Auffassung der Sephiroth (Sphären) als Urideen und der Begriff der Emanation, gehen auf platonische und stoische Anregungen zurück. Um nun diese Anschauungen, die hauptsächlich in den Büchern Jeṣîra „Schöpfung" (nach der Sprache aus den ersten Jahrhunderten n. Chr.) und Sohar „Glanz" (um 1300 entstanden) entfaltet sind[3], mit den alttestamentlichen Aussagen vereinigen zu können, wurde folgende Auslegungsmethode aufgestellt. Zusammenfassend sagt das Buch Sohar selbst darüber: „In der Tora sind die Erzählungen ihr Kleid; die aus ihnen hervorgehende Moral ist ihr Körper; der verborgene geheimnisvolle (mystische) Sinn endlich ist die Seele der Tora" (III, 152 a; bei Bischoff, S. 88 f.). Aber die darin enthaltenen Antriebe, das und jene in den auszulegenden Texten des A. T. zu finden, wurzeln in den philosophischen Voraussetzungen, deren Übereinstimmung mit den Anschauungen des A. T. erst erwiesen sein müsste, ehe sie Direktiven für dessen Auslegung liefern könnten.

d) In den neueren Zeiten haben die rabbanitischen Juden, die, im Unterschied von den sich bloss an die Schrift haltenden Qaräern (auf der Halbinsel Krim usw.) und von den Qabbalisten (Chassidim in Polen usw.), mehr oder weniger die in Talmud und Midrasch ausgeprägte Tradition festhalten, viel Streben nach sprachlich-geschichtlicher Deutung des A. T. gezeigt. Natürlich spielen dabei aber die von den Auslegern für richtig gehaltenen religiösen Überzeugungen oftmals eine Rolle. So ist es auch z. B. bei A. B. Ehrlich in seinen „Randglossen zur hbr. Bibel" (7 Bde. 1908—15). Er gibt teils auf dem sprachlichen Gebiete der Erklärung manche unbegreifliche Behauptungen zum Besten, wie z. B. diese, dass das mit שׁוּב verbundene שְׁבוּת „eigentlich Ptc. pass. von שׁבה" sei (bei Dt 30 3) oder hinter מְחִיר 33 6 b „muss מִסְפָּר im Casus dependens,

1) Eine solche babylonische Lehre wird von H. Winckler, Die bab. Kultur (1902), S. 23 und A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913), S. 9 f. vorgetragen.

2) Erich Bischoff, Elemente der Kabbalah, Bd. I (1913), S. 16. 21. 41 f. weist auf Neuplatonismus und babylonische Anschauungen hin; vgl. auch Ph. Mordell in Jewish Qu. Review 1912, p. 557—83.

3) Ganz oder auszugsweise übersetzt bei E. Bischoff a. a. O., S. 63 ff.

nach unseren Begriffen dem Genetiv gedacht werden". Teils schlägt er auf dem sachlichen Gebiete Deutungen vor, wie diese, dass in Mi 5 1 „unter dem Herrscher wohl Serubbabel gemeint ist". Ein in seinen sprachlichen und sachlichen Untersuchungen sehr gediegenes Auslegungswerk ist aber z. B. das von Ludw. Levy, Das Buch Qoheleth (1912). Auch kann ich mir nicht versagen, folgende treffliche Worte von dem auch sonst verdienten Dr. L. A. Rosenthal, dem Fortführer von Rahmers Jüdischem Literaturblatt, anzuführen, die er im Jahrgang 1915, S. 190 mit Bezug auf A. Jirku's „Materialien zur Volksreligion Israels" geschrieben hat: „Gewöhnen wir uns daran, das Salz beim Essen nur für Salz anzusehen: unser Entdeckerruhm mag darunter leiden, aber Wahrheit und Einfachheit werden dadurch in den Vordergrund treten."

Anm. Über die hermeneutischen Regeln der Samaritaner handelt einigermassen Napht. Cohn, Die Zarâ'ath-Gesetze (1899), S. 12—14, und zur Auslegung des A. T. bei den Muhammedanern vgl. z. B. Ignaz Goldziher, Über Bibelzitate in muh. Schriften (ZATW XIII, S. 315 ff.).

§ 5. Geschichte der Auslegung des A. T. bei den Christen.

1. Entwicklung der Auslegung des A T. in der Kirche bis ungefähr 1500.

a) Wenn zuerst die auslegungsgeschichtliche Stellung des N. T. zum A. T. festgestellt werden soll, so muss vor allem eine Operation vollzogen werden, die manchem vielleicht selbstverständlich erscheinen mag, aber der Klarheit der Untersuchung wegen doch besser ausdrücklich vorgenommen wird[1]). Im N. T. müssen nämlich zuerst die Inhaltsmomente abgeschieden werden, in denen eine Ergänzung oder Fortbildung des alttestamentlichen Inhalts liegen soll[2]). In solchen neutestamentlichen Aussagen darf keine Auslegung des

1) Die Unterlassung dieser Voruntersuchung hat bewirkt, dass frühere Darstellungen der hermeneutischen Stellung des N. T., wie die bei Lücke, S. 35 f., bei L. Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche (1869), S. 6 ff. und bei anderen, es zu keiner Klarheit gebracht haben. Bei anderen, wie bei Döller, p. 9 und 128 oder bei Lemme, S. 166 fehlt die Darstellung überhaupt.

2) Die Auseinandersetzung darüber, dass es in der Pädagogie der Gottheit liegen konnte und durfte, die Heilsgeschichte, die schon innerhalb des A. T. in verschiedenen Stadien einem Gipfelpunkt der Entfaltung zustrebte, in ihrer letzten Periode organisch zu ihrer noch höheren Vollendung zu führen, gehört nicht hierher. In bezug darauf muss der Leser auf die Schlusspartien meiner „Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt" (1915) verwiesen werden.

A. T. gesehen werden, wie man z. B. nicht sagen darf, dass das Verbot des Tötens im Dekalog (Ex 20$_{13}$) in Mt 5$_{21-26}$ ausgelegt sei. Als Auslegung des A. T. im N. können nur alle die Aussagen des neutestamentlichen Schrifttums bezeichnet werden, die direkt oder indirekt (d. h. ausdrücklich oder einschliesslich) den Sinn alttestamentlicher Worte bestimmen wollen. Dies will aber z. B. schon der Satz „dass erfüllt werde, was vom Herrn durch den Propheten geredet ist“ (Jes 7$_{14}$; Mt 1$_{22}$). Denn unmöglich kann das πληρωθῇ bedeuten sollen „zur Vollkommenheit gebracht, im Vollsinn dargestellt werde“. Vielmehr muss es heissen „damit verwirklicht werde“, sodass also das in der Geburt Christi geschehene Ereignis als bereits von Jes 7$_{14}$ gemeint angesehen wird. Dieser Sinn des πληρωθῇ ergibt sich aus der Aussage πληροῦσαι πᾶσαν δικαιοσύνην Mt 3$_{15}$, d. h. jede oder alle Gerechtigkeit ins Werk setzen oder tatsächlich leisten, wie ebendieselbe Bedeutung von πληροῦν vorliegt bei dem Objekt ἔξοδον Lk 9$_{31}$, τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου Rm 8$_{4}$ und τὸν νόμον 13$_{8}$ Gal 5$_{14}$. Eben dieser Sinn des πληρωθῇ ergibt sich aus πληρωθῆναι τὸ ῥῆμα 3 Reg. 2$_{27}$ und 2 Paralip. 36$_{22}$ LXX. Denn dort ist unstreitig gemeint, dass eben dasjenige verwirklicht werden solle oder geschehen war, was in dem zitierten früheren Ausspruche gesagt war[1]).

Die Auslegung nun, die das A. T. im N. T. gefunden hat, ist zum Teil α) nicht nur vom Gesichtspunkt der vervollkommnenden Verwirklichung aus normiert, die das alttestamentliche Heilsgeschichtsstadium beim Kommen des wahren Messias finden sollte, sondern β) auch durch die zur Zeit des N. T. herrschende jüdische Auslegungsweise (s. o. § 4, 2 b c) beeinflusst worden.

α) Eine Deutung des A. T., die nach der erschienenen Vollendungsstufe der Gottesreichsgeschichte normiert ist, liegt z. B. in der soeben vorher erörterten Stelle Mt 1$_{22}$ vor. Darin ist ein verdeutlichendes Licht auf Jes. 7$_{14}$ geworfen. Eben derselbe Fall mit „auf dass erfüllt werde“ liegt ja in folgenden Stellen vor: Mt 2$_{15.17.23}$ 4$_{14}$ 8$_{17}$ 12$_{17}$ 13$_{35}$ 21$_{4}$ 26$_{54.56}$ 27$_{9}$[2]); Mk 14$_{49}$ (15$_{28}$); Lk 1$_{20}$ 4$_{21}$ (21$_{22}$) 24$_{44}$; Jh 12$_{38}$ 13$_{18}$ 15$_{25}$ 17$_{12}$ 18$_{9.32}$ 19$_{24.26}$; AG 1$_{16}$ 3$_{18}$ 13$_{27}$; Jk 2$_{23}$. Eine Deutung vom Standpunkt der Vollendungszeit des Gottesreiches liegt auch weiterhin z. B. darin vor, dass „Stimme eines Rufenden in der Wüste“ (Jes 40$_{3}$) als die Stimme

1) Unklar ist Vollmers (Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 1895, S. 5) Schlussurteil, „dass die neutestamentlichen Autoren selbst das A. T. im Grunde als ein christliches Offenbarungsbuch fassten“.

2) Mt 27$_{35}$ ist die Formel aus Jh 19$_{24}$ in einige Handschriften und z. B. in den Textus receptus gekommen.

Johannes des Täufers aufgefasst wird (Mt 3 3). Ferner bei der Zitierung des Satzes „Ich habe mehr Wohlgefallen an Loyalität, als an Opfer“ (Hos 6 6) ist in Mt 9 13 das Opfer von der äusserlichen Befolgung des Gesetzes verstanden, die auch den Verkehr mit „Sündern und Zöllnern“ als unreinen Menschen ausgeschlossen wissen wollte. Was sodann in Jes 45 23 „Mir sollen sich alle Knie beugen“ von Jahve gesagt ist, wird auf Christus bezogen in Rm 14 10 und Phil 2 10. Ebenso wird Ps 45 7 f. als über den Gottessohn ausgesprochen aufgefasst in Hebr 1 8 f., und Lv 26 12 wird auf die Christengemeinde gedeutet in 2 Kor 6 16.

β) Aber bei der Auslegung des A. T. im N. haben auch die in der damaligen Zeit üblichen Normen der Auslegung einen unbewussten oder halbbewussten Einfluss ausgeübt. Denn das Verbot „Du sollst dem Ochsen, der da drischet, nicht das Maul verbinden“, das in Dt 25 4 wirklich von den Tieren gemeint ist, wird in 1 Kor 9 9 f. als auf die menschlichen Arbeiter bezüglich ausgelegt, also allegorisiert. Ferner ein Satz, der sich auf das Mannasammeln bezieht (Ex 16 18), wird vom Ausgleichen des Überflusses und des Bedürfnisses verstanden (2 Kor 8 14 f.). Sodann wird Hagar mit ihrem Sohne Ismael (Gn 16 11 usw.) als der Sinaibund und dessen Angehörige gedeutet in Gal 4 21 ff.[1]). Einmal begegnet auch die Art von Auslegung des A. T., nach der ein Inhaltsmoment desselben als das Vorbild eines Momentes der Vollendungszeit des Reiches Gottes geltend gemacht wird. Denn in Röm 5 14 wird Adam als τύπος (Typus „Bild“) Hinweis oder Vorausandeutung dessen, der da kommen sollte, aufgefasst. Ferner wird in 1 Pt 3 21 die Taufe der ἀντίτυπος (das Gegenbild; Luther: „das durch jenes bedeutet ist“) der Sündflut genannt, durch die der Mensch in Noah und den Seinen durch Gottes Erbarmen gerettet worden ist.

Dieses hermeneutische Verfahren neutestamentlicher Schriftsteller betrifft aber nur die Form oder das Mittel, wodurch sie die Gedanken, die sie in ihrer das A. T. weiterführenden Lehrtätigkeit zu entfalten hatten, an dessen Aussagen anknüpften.

b) In der nachbiblischen Christenheit verlor freilich die einfache oder buchstäbliche Auslegung niemals völlig ihre Pflege, auch

1) Die allegorische Auslegung des N. T. wird von manchen zu weit ausgedehnt, wie sie z. B. von Döpke in seiner sonst immer noch lesenswerten Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller (1829), S. 128 ohne Recht einfach Apollos (AG 18 28) zugeschrieben wird. Auch will Jh 6 31-33 nicht allegorische (Döpke, S. 129 f.) Auslegung von Ex 16 13 f. sein, sondern auf eine höhere Wiederholung der Mannaspendung hinweisen.

noch ganz abgesehen von den nicht zu vergessenden Übersetzungen. An dieser Pflege beteiligten sich hauptsächlich auch solche Männer, die noch eine Kenntnis des hebräischen Grundtextes vom A. T. besassen, wie Hieronymus († 420), nicht Augustin [1]) und auch nicht Hrabanus Maurus († 856)[2]), aber dann im Mittelalter einigermassen Stephanus Harding, welcher Textfehler der lateinischen Bibel nach dem Hebräischen berichtigte, ferner der sogar des Rabbinischen kundige Nic. Manjacoria im 12. Jahrhundert, weiterhin im 13. Jahrhundert die Schule des Roger Baco, aus der Hugo a Sancto Caro (d. h. de Saint Cher, einer Vorstadt von Vienne) hervorging, und endlich Nic. aus Lira in der Normandie[3]). Abgesehen von den Kennern der hebräischen und aramäischen Originalsprache, wurde die einfache grammatische Auslegung hauptsächlich von der antiochenisch-syrischen Exegetenschule erstrebt, unter deren Vertretern inbesondere folgende Männer hervorragten: Diodor von Tarsus († 394), Chrysostomus († 407), Theodor von Mopsuestia († 429)[4]), Theodoret († 457), Adrianos, der Verfasser der Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, der die Allegoristen ironisch als solche kennzeichnete, „die sich vorgenommen haben zu fliegen, aber nicht auf dem Wege zu gehen“ (§ 133)[5]). Auch noch Barhebraeus, der gelehrte syrische Maphrian in der jakobitischen Kirche († 1286), „neigte mehr dem nüchternen Realismus zu, wie er etwa der antiochenischen Schule eigen gewesen sein mag“[6]). Mehr die blosse Worterklärung tritt auch in den sogenannten Catenen hervor[7]). Auch Walafried Strabo († 849) deutete in seiner „Glossa ordinaria“, die Jahrhunderte lang diente und noch 1637 zu Antwerpen wieder gedruckt wurde, mehr

---

1) „Augustinus war nicht der hebräischen, wohl aber der damit nahe verwandten punischen Sprache mächtig“ (Rottmanner, Zur Sprachenkenntnis des h. Augustinus [TThQu. 1895, S. 269 ff. 276]).

2) J. B. Hablitzel, Hrabanus Maurus in den „Bibl. Studien“ 1906, S. 9.

3) So nach S. Berger, Quam notitiam linguae Hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia (1895).

4) Für seine grammatisch-historische Exegese hat sich die nestorianische Kirche entschieden, die sich auf der Synode zu Beth-Lapat in Persien 484 konstituierte (Diettrich in „Auf der Warte“ 1904, Nr. 23). Freilich später hat Hanana von Adiabene die Verwerfung der Kommentare Theodors von Mops. gefordert.

5) Über Allegorisierung und grammatisch-historische Auslegung in der syrischen Kirche vgl. auch bei Diettrich, Die Massora der Ostsyrer (1899 in der Einleitung).

6) J. Göttsberger, Barhebraeus (Biblische Studien 1900, Heft 4 u. 5), S. 160.

7) Vgl. Karo und Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus (1902).

die einzelnen Worte, obgleich er oftmals dem Literalsinn nicht gerecht wurde und auch Zahlensymbolik trieb.

c) Aber auf der anderen Seite meinte man doch vielfach, in den Worten noch einen anderen Sinn suchen zu dürfen. Die Auffassung des Textes, die man durch Allegorisierung erzielte, nannte man auch eine geheimnisvolle oder mystische. Dazu trat noch die typisierende Auslegung, wie sie z. B. schon vom Briefe des Barnabas in ausgeprägter Weise geübt wird. Denn da wird z. B. Isaaks Opferung (Gn 22_{1} ff.) ausdrücklich als ein τύπος dafür bezeichnet, dass Christus das Gefäss des Geistes zum Opfer darbringen sollte (Kap. 7, § 3). Wie vielfach diese beiden Arten der „höheren“ Auslegung des A. T. zunächst bei den Vertretern der alexandrinischen Schule üblich waren, braucht nicht erst belegt zu werden. Für die allegorische Auslegung hat dann nicht bloss Methodius von Olymp († ca. 313) Regeln aufgestellt, sondern auch Tichonius (oder Tyconius um 400) hat mit seinen „Sieben Regeln zur Erforschung und Auffindung des Verständnisses der Schriften“ der Aufspürung eines geheimen Sinnes dienen wollen, wie er im Anfange des Büchleins sagte: „Sunt quaedam regulae mysticae, quae universae legis recessus obtinent et veritatis thesauros aliquibus invisibiles visibiles faciunt“ [1]).

d) Eine interessante Frage ist es, wann und von wem der vielfach angenommene mehrfache Sinn zu einem vierfachen Sinn ausgebildet wurde. Nämlich auch bei den jüdischen Erklärern findet sich die Unterscheidung eines vierfachen Sinnes. Denn neben den oben in § 4, 2 b (S. 11) erwähnten *Peschâṭ* (sensus obvius, auf der Hand liegender Sinn) trat der *Sôd* (סוֹד „Geheimnis“) genannte Sinn, wenn angenommen wurde, dass die Textworte uneigentlich sein d. h. ein mysterium bilden sollten. Ferner der ebenfalls oben (S. 11) erwähnte *Derâsch* oder durch Forschung hinzugebrachte Sinn war genauer diejenige Auslegung, die nach den hermeneutischen Regeln aus den Worten genommen würde, und neben diesen trat noch die Deutung, die man *Remáz* (רֶמֶז „Wink“) nannte, weil sie durch eine mehr oder weniger bloss angebliche Andeutung des Textes veranlasst war. Diese vier Arten von Sinn werden bei den Juden in dem Merkworte פר׳דס „*Pardês*, Paradies“ genannt. Mit grosser Wahrscheinlichkeit liegt dieser Gebrauch schon im babylonischen Talmud (Chagîga 14 b) vor, indem es heisst: „Vier wurden

1) Neu herausgegeben von F. C. Burkitt, The Book of Rules of Tyconius (Oxford 1894). Vgl. dazu Bousset in der Theol. Literaturzeitung 1895, Sp. 396 ff.

versammelt in פרדס, und diese vier sind usw. Der Sohn des Azzaj schaute und starb usw." (vollständig in meiner Einleitung, S. 516, übersetzt). Da die vier genannten Männer Gesetzesforscher waren, so hängt schon darum die Aussage, dass sie in Pardês eingetreten seien, ganz wahrscheinlich mit ihrer Lebensbetätigung zusammen. Ausserdem ist es wahrscheinlicher, dass die Anfangsbuchstaben der Bezeichnungen jener vier Auslegungsarten in das Merkwort Pardês zusammengefasst wurden, als dass aus diesem die Bezeichnungen von vier Sinnesarten entnommen worden wären. — Allerdings sind die vier Auslegungsweisen, die in dem Merkwort Pardês zusammengefasst sind, von den vier Auslegungsarten des christlichen Mittelalters verschieden. Vielleicht zuerst unterscheidet nämlich Beda Venerabilis († 735) in seiner Schrift De tabernaculo, woraus die ganze Stelle in meiner Einleitung, S. 529, abgedruckt ist, diesen vierfachen Sinn: den historischen, den allegorischen, den tropologischen oder moralischen und den anagogischen, der aus einer „ad superiora ducens locutio" entnommen werde. Also von einer Übernahme jener vier hermeneutischen Operationen, die bei den Juden in dem Worte Pardês zusammengefasst werden, kann allerdings nicht die Rede sein. Aber dass gerade eine Vierzahl von Auslegungsrichtungen und Sinnesarten sowohl bei jüdischen[1]) als auch bei christlichen Exegeten unterschieden werden, bleibt doch auffallend. Nun ist es ja auch nicht leicht annehmbar, dass die jüdischen Gelehrten, die in der Auslegung des A. T. doch überhaupt selbständiger als die christlichen waren, diese Vierfachheit des Schriftsinnes von den Christen gelernt hätten. Infolgedessen dürfte Bacher[2]) ohne Grund behauptet haben, dass die vierfache Schriftauslegung erst von den Christen zu den Juden gekommen ist.

Übrigens wurde die Vierfachheit der Auslegung nur selten in der exegetischen Praxis der mittelalterlichen Kirche durchgeführt. Gewöhnlich suchte man nur einen dreifachen Sinn, wie z. B. Thomas von Aquino, der übrigens nicht den Grundtext benützt hat, zwar als die nächste Pflicht des Auslegers das *ponere fundamentum historiae* kannte, aber mindestens ebenso sehr betonte, dass es gelte,

1) So z. B. hat Ibn Ezra (s. o. S. 14) ausdrücklich vier Auslegungsrichtungen charakterisiert in der Einleitung zu seinem Pentateuchkommentar: den Weg der Gaonäer [d. h. der Rabbaniten s. o. S. 14 f.], den der Qaräer, den der Allegoristen und den der Anhänger des Derâsch, die „den natürlichen Schriftsinn zugunsten der in den Werken des agadischen Midrasch [s. o. S. 9, Anm. 5] enthaltenen Schriftdeutung vernachlässigen" (Bacher, Die jüdische Bibelexegese 1892, S. 53 f.).

2) Bacher, Die jüdische Bibelexegese vom Anfang des 10. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts (1892), S. 84.

ponere sensum allegoricum et ulterius moralem[1]). Oftmals wurde der vierfache Sinn auch auf zwei Hauptströme, den buchstäblichen und den mystischen Sinn, zurückgeführt. So finden wir es in einem Ausspruche des an jüdischen Auslegern gebildeten Franziskaners Nikolaus aus Lira in der Normandie († 1340)[2]): „Die Exegese müsse mit der Erforschung des Wortsinnes anfangen, cum ex solo sensu literali et non ex sensu mystico possit argumentum fieri ad probationem et declarationem alicuius dubii".

2. Grundlinien der Geschichte der alttestamentlichen Exegese bei den Christen seit 1500.

a) In der römischen Kirche.

In ihr wandte sich die Exegese zunächst wieder mehr zur Aufsuchung des uneigentlichen Sinnes hin. Denn Santes Pagninus († 1541) sagte: „Der geschichtliche Sinn ist gleichsam die Spreu, der mystische Sinn aber ist der Weizen"[3]). Doch bekämpfte z. B. Sixtus Senensis († 1569) diese Geringschätzung des Wortsinnes, indem er von den Auslegern, die sich ihrer schuldig machten, urteilte, „dass sie der göttlichen Schrift Gewalt antun"[4]), und es war jedenfalls eine indirekte Folge der Reformation, dass gerade im 16. Jahrhundert auch noch andere Bekämpfer des Allegorisierens in der römischen Kirche auftraten, wie Sixtinus Amama in seinem interessanten Antibarbarus biblicus, p. 158, ausführt.

In den nächsten Jahrhunderten aber bevorzugte die römisch-katholische Auslegung wieder mehr den allegorischen Sinn, besonders wenn er von der kirchlichen Tradition empfohlen wurde. Denn z. B. Cornelius a Lapide († 1637), der zu allen Büchern der Bibel Kommentare verfasste, meinte in der Praefatio in Commentarium ad Pentateuchum, der historische Sinn der Schrift sei zwar der erste, aber der mystische sei der wichtigere (potior).

In der neueren Zeit jedoch tritt das Allegorisieren und Typologisieren, wie man es z. B. bei Anton Scholz in seinem Kommentar zum Buche Tobit 1889[5]), oder bei R. Munz in „Die Allegorie des

---

1) C. Siegfried, Thomas von Aquino als Ausleger des A. T. (in der ZWTh. 1895, S. 603—626), S. 616.

2) Neumann, Influence de Raschi et d'autres commentateurs juifs sur les Postillae perpetuae de Nicolaus de Lyre (in der Revue des Études Juives, Vol. 26, p. 172 ss.); J. A. Michalski, Raschis Einfluss auf Nic. v. Lyra in der Auslegung der Bücher Lv, Nm, Dt (in ZATW 1915, 218 ff.).

3) In der Dedicatio seines Buches „Isagogae ad mysticos Sacrae Scripturae sensus libri XVIII" (Coloniae 1540).

4) In seiner Bibliotheca sacra (1566), Buch 3.

5) Tobit, Anna, Tobias sind die Synagoge, Sara die neutestamentliche Kirche, Gabael der Gott Israels usw.

Hohenliedes" (1912) findet, sehr zurück. Allermeist wird der Wortsinn erforscht, wie z. B. bei Alb. Condamin in seinem Kommentar über Le libre d'Isaïe (1905), oder van Hoonacker, Les douze Petits Prophètes (1908) oder E. Podechard in seinem überaus eingehenden Kommentar über L'Ecclésiaste (1912), oder wie es in den bis jetzt erschienenen Bänden des von Joh. Nikel herausgegebenen grossen „Exegetischen Handbuch zum A. T." erstrebt worden ist von Sanda in der Erklärung der Bücher der Könige (1912) und von Norbert Peters in der Auslegung des Jesus Sirach (1913).

b) In der evangelischen Christenheit sind folgende Hauptstadien der Geschichte der Auslegung des A. T. zu beobachten.

α) Zunächst Luther stand selbstverständlich auf den Schultern vieler Vorgänger in der Exegese des A. T., doch ist seine Abhängigkeit von ihnen oft falsch betont worden[1]). Auf jeden Fall hat er nicht nur das zu seiner Zeit erwachte Studium der hebräischen Sprache in den Dienst seiner Auslegung zu nehmen gewusst und auf die Geschichtsforschung als Hilfsmittel der Exegese in klarster Weise hingewiesen[2]), sondern er hat auch im Unterschied von Nicolaus Lyranus die Theorie vom mehrfachen Schriftsinn ausdrücklich als eine gefährliche und zu Lehrzwecken unnütze bezeichnet. Denn z. B. in seinen Genesisvorlesungen[3]) kämpft er gegen die Allegorisierungen von Origenes, Ambrosius und anderen (I, p. 112. 122. 195 etc.), und in II, p. 311 spricht er von der moralisierenden Deutung der Kirchenväter, nach der der Rabe in der Sintflutgeschichte (Gn 8 7) die fleischlich gesinnten Menschen bedeuten soll. Da ruft er aus: „Bona quidem sententia, sed non sufficiens, quia tantum moralis et philosophica, quales fere ad Origenis exemplum Erasmus solitus est fingere. Nos autem theologicam decet quaerere". Bei Gn 15 7 aber (Vol. III, p. 307) bemerkt er: „Plures sensus scripturae tribuere, non solum periculosum esse iudico et ad docendum inutile, sed etiam scripturae auctoritatem elevat, cuius unam eandemque sententiam perpetuo esse convenit". — Womöglich noch deutlicher wurde der buchstäbliche Sinn einer Stelle als der einzige, mit dem der Bibelleser zufrieden

1) Der zum Ruhme des Nicolaus Lyranus aufgebrachte Ausspruch „Nisi Lyra lyrasset, nemo doctorum in Bibliam saltasset" existierte schon 1508 (meine Einleitung, S. 531!), ist also nicht auf Luther gedichtet worden.

2) Höchst interessant sind z. B. seine Vorreden zu seiner Jesajaauslegung.

3) Gehalten 1536—45 (Exegetica Opera latina, Vol. I et sequ.).

sein solle, bezeichnet von Flacius in seiner Clavis scripturae sacrae (1567 etc.; meine Einleitung, S. 532). Denselben Standpunkt nahm auch Calvin ein, dessen Kommentarwerke mit Recht neuerdings auch in deutscher Sprache dargeboten werden[1]).

β) Dann in der Zeit von 1600—1750 ist allerdings die Aufstellung allegorischer Deutungen bekämpft, aber ein ähnlicher Weg insofern betreten worden, als auch von einem doppelten „Sinn" alttestamentlicher Worte gesprochen wurde. Dies ist bei Sal. Glass in seiner berühmten Philologia sacra (1623 usw., von mir in der Ausgabe von 1668 benützt) der Fall. Nämlich neben dem sensus literalis ist ihm der sensus mysticus z. B. von Jon 2 1 dieser, „quod Christus tribus diebus et tribus noctibus futurus sit in sepulchro". Diese Meinung hat nicht einmal der sonst so klare Reformierte Sixtinus Amama in seinem Antibarbarus biblicus (1628) ganz vermieden. Denn in der von mir benützten zweiten Auflage (1656), p. 164 sagt er: „Admittamus ergo in pauculis istis locis cum literali sensu aliquem mysticum, innatum, quem ipsa scriptura aperuit". Mit besonderer Entschiedenheit hat aber der Schweizer Sam. Werenfels ausgesprochen: „Der wahre Sinn ist nicht der, den die Worte dulden, sondern der an jeder Stelle vom Redenden selbst beabsichtigt ist"[2]).

γ) Endlich in der Zeit von 1750 an lassen sich folgende Hauptwendungen in der Geschichte der Auslegung des A. T. unterscheiden.

Eine wichtige Wendung lag darin, dass der soeben erwähnte sensus mysticus einer alttestamentlichen Stelle (d. h. der dem N. T. entsprechende) als nur „mittelbarer" Sinn bezeichnet und der Nachweis gefordert wurde, dass dieser Sinn vom alttestamentlichen Autor bezweckt sei[3]). Auch wurde dem Typisieren entgegengearbeitet[4]).

Mehr positiv wurde die grammatisch-historische Exegese von J. A. Ernesti, J. Sal. Semler und J. G. Herder ausgebildet, indem der Letztgenannte die historische Seite an der Interpretation zur komparativen erweiterte und zur völkerpsychologischen vertiefte. Er wollte zu Lesern seines Buches „Vom Geist der Ebräischen Poesie" (1782 f.) haben „Liebhaber der ältesten Geschichte des

---

1) Johannes Calvins Auslegung der h. Schrift in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Professor Karl Müller (Erlangen) seit 1901.

2) Opuscula, editio altera (Lausanne et Genevae 1739) I, p. 343 ss.

3) S. J. Baumgarten in seinen nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen „Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik", S. 52. 53 f.

4) J. D. Michaelis, Entwurf der typischen Gottesgelehrheit, 2. Aufl. (1763), S. 41 usw.

menschlichen Geistes und Herzens", „denen die Morgenröte der Welt Morgenröte der Seele sein soll"[1]).

Weiterhin aber wurde das grammatische Moment in der Auslegung des A. T. durch eine Neigung zur Poetisierung desselben in seiner Geltung bedroht, wie sich von G. L. Bauer[2]) an und hauptsächlich allerneuestens beobachten lässt (s. u. nach „Poetisierung" im Sachregister). Zugleich stand das historische Moment an der Exegese noch mehr in Gefahr, entleert oder nivelliert zu werden, indem an den Textaussagen bloss das moralisch Verwertbare betont wurde[3]), oder indem das Quellbuch der alttestamentlichen Religion möglichst so interpretiert wurde und wird, dass es nichts enthält, was über die Höhenlage anderer Geschichtsbücher hinausragt (s. u. bei „Ethnisierung" nach dem Sachregister).

Indem in den letztvergangenen Zeiten alle Erklärungsschriften zum A. T., die vom evangelischen Kirchengebiete aus geschrieben worden sind, nach grammatisch-historischer Erforschung des Wortsinnes streben, zerfallen sie nur insofern in zwei Hauptgruppen, als die eine Reihe — um zunächst an den Genesiskommentaren den Sachverhalt zu veranschaulichen — die religionsgeschichtliche Bedeutung der Genesis anerkennt (Strack im KK; Jul. Boehmer, Das erste Buch Mose 1905; Procksch, Kommentar zur Genesis 1913), in der anderen Reihe aber der religionsgeschichtliche Anspruch der Genesis nicht zu seiner Geltung gelangt, wie z. B. hauptsächlich bei Gunkel, Die Genesis ausgelegt (im HK), 3. Aufl. 1909 und in „Die Schriften des A. T. in Auswahl neu übersetzt und erklärt", Lief. 5. 8. 11. 12 (1910)[4]).

Übrigens liegt fast der ganze Ertrag der Auslegungsarbeit, die von seiten der evangelischen Gelehrten am A. T. neuestens geleistet worden ist, in folgenden Gesamtkommentaren vor, die auch aus praktischem Gesichtspunkt, um nämlich die Zitierung zu erleichtern, hier wesentlich nach der Zeit ihrer Entstehung aufgeführt werden mögen:

KEHB = Kurzgefasstes exegetisches Handbuch von Dillmann (bis Josua), Bertheau (Richter und Ruth), Thenius (Sam. u. Kön.), Kittel (Jes.), Hitzig (Jr.), Smend (Hes.), Hitzig-Steiner (kl. Proph.),

1) Herder, Werke zur Religion und Theologie, Bd. I, S. 12 f.

2) In seiner Neubearbeitung von Glass' Hermeneutica sacra (1797), p. 397 ss.

3) Bei Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), S. 115 ff.

4) Vgl. den Kampf um Abrahams Existenz und religionsgeschichtliche Bedeutung in meiner Geschichte der alttestl. Rel. kritisch dargestellt (1915), S. 157—194.

Olshausen (Ps.), Nowack (Prov.), Dillmann (Hi.). Hitzig (Hohesl., Daniel usw.), Ryssel (Esra-Neh.), Bertheau (Chronika).

KK = Kurzgefasster Kommentar, herausgegeben von Strack und Zöckler (bei Beck in München) in Verbindung mit Oettli, Klostermann, v. Orelli, Kessler (Prov.), Volck (Hi.), Oettli (HL. usw.).

KHK = Kurzer Handkommentar, herausgegeben von Marti (bei Mohr in Tübingen): Holzinger (Gn. u. Ex.), Bertholet (Lv. u. Dt.), Holzinger (Nm.), Holzinger (Jos.), Budde (Ri. u. Sam.), Benzinger (Kön.), Marti (Jes.), Duhm (Jr.), Bertholet (Hes.), Marti (kl. Proph.), Duhm (Ps.), Wildeboer (Prov.), Duhm (Hi.), Wildeboer (HL usw.), Marti (Dan.), Bertholet (Esra-Neh.), Benzinger (Chron.).

HK = Handkommentar, herausgegeben von Nowack (bei Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen): Gunkel (Gn.), Baentsch (Ex.-Nm.), Steuernagel (Dt. u. Jos.), Nowack (Ri. u. Sam.), Kittel (Kön.), Duhm (Jes.), Giesebrecht (Jr.), Kraetschmar (Hes.), Baethgen (Ps.), Frankenberg (Prov.), Budde (Hi.), Siegfried (HL. usw.), Löhr (Kl.), Behrmann (Dan.), Kittel (Chron.).

K, AT^3 = Kautzsch, Die heilige Schrift Alten Testaments (1909/10 bei Mohr in Tübingen), bearbeitet von Kautzsch, Holzinger, Marti, Budde, Kittel, Guthe (Jes. 1—39), Budde (Jes. 40—46), Rothstein (Jr. und Hes.), Kautzsch (Ps.), Steuernagel (Prov. und Hi.), Budde (HL. usw.), Marti (Dan.), Kittel (Chron.).

Auswahls-AT = Die Schriften des A. T. in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt (1909—15 bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen) von Gunkel, Gressmann, H. Schmidt, Staerk, Volz, Haller.

.KATS = Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Sellin (1913 ff. bei Deichert in Leipzig), bis jetzt erschienen: Procksch, Die Genesis übersetzt und erklärt (1913); Kittel, Die Psalmen übersetzt und erklärt (1914); Ed. König, Das Deuteronomium übersetzt und erklärt (im Druck befindlich für 1917).

II.

Das Subjekt der Auslegung des Alten Testaments.

Wer die Subjekte der Auslegung des A. T. sein können, scheint auf den ersten Blick gar keine Frage bilden zu können, und doch geben auch allerneueste Geistesbewegungen einen dringenden Anlass, diese Frage aufzuwerfen.

§ 6: 1. Das Subjekt der alttestamentlichen Auslegung nach den für dasselbe erforderlichen Grundkenntnissen und seiner Stellung zur Kirche.

1. Wie es schon in früheren Zeiten seltener geschehen ist, so ist neuerdings häufiger von verschiedenen Seiten her auch die

Auslegung der Bibel als eine Tätigkeit hingestellt worden, die von gewöhnlichen Leuten oder Laien geleistet werden könne. Hat man doch der Stimme eines „Ausländers", der die Teilnahme von Theologiestudierenden an Bibelkränzchen nicht wünschte, sondern beklagte[1]), auch in Deutschland ein zustimmendes Echo gegeben. Liest man doch ferner neuestens in einem amerikanisch-englischen Blatte Sätze, nach denen es in biblischen Fragen auf das Urteil der „common people" ankommen würde, und Gelehrsamkeit bei der Bibelforschung eine gleichgiltige Sache wäre[2]). Haben doch von England her angeregte Gemeinschaftsleute in Deutschland, die sich allerdings nicht genannt haben, in der sogenannten „Elberfelder Bibel" eine neue deutsche Bibelübersetzung dargeboten und dabei in Gn 1 4 usw. gesetzt „und es war so", also die Bedeutung, die das im Original stehende *waj^ehî* nach dem Zusammenhange besitzen soll, verkannt[3]). Aber abgesehen davon, dass auch schon in der alten Kirche doch nicht die Ungebildeten auf den grossen Kirchenversammlungen die Entscheidungen über Fragen der Bibelauslegung zu fällen hatten, braucht nur daran erinnert zu werden, dass zur Erklärung des A. T. die Kenntnis seiner Grundsprachen, des Hebräischen und des Aramäischen, gehört, sie also nur von Kennern dieser Sprachen geleistet werden kann.

Schon die sprachlichen Kenntnisse, die zur Auslegung der Bibel erforderlich sind, lassen es also begreiflich erscheinen, dass die nichtunierten Lutheraner in Preussen dahin strebten, ihrem geistlichen Nachwuchs den Zutritt zur evangelisch-theologischen Fakultät Breslau zu erschliessen (Heinrici, S. 27). — Es ist erfreulich, dass die oben besprochene Tatsache z. B. von dem Evangelisten Heinr. Dallmeyer neuerdings auch ausdrücklich anerkannt worden ist, indem er sagte: „Auf dem Felde wissenschaftlicher Exegese können die nichts leisten, die nicht die hebräische und griechische Sprache gründlich beherrschen. Schon Aug. Herm. Francke sagte, dass diese beiden Sprachen die zwei Augen der Theologen seien. Hier versagen aber alle Brüder aus den Evangelistenschulen" (bei E. Bunke, Innerkirchliche Evangelisation [in Schneiders Kirchlichem Jahrbuch 1914, S. 35]). — Die „Elberfelder Bibel" ist von Darbysten ausgegangen (Deutsch-amerikanische Zeitschrift für Theologie und Kirche 1915, S. 322).

Was also das Subjekt der Auslegung des A. T. nach seinen notwendigen Grundkenntnissen anlangt, so kann es

---

1) Auf der Missionskonferenz in Halle 1913 (nach der in Elberfeld erscheinenden Wochenschrift „Licht und Leben" 1914, S. 347).

2) In der Zeitschrift „Bibliotheca sacra", die zu Oberlin (in Ohio, U.S.A.) erscheint, 1915, p. 59. 62.

3) Bemerkt von Lenk in „Nach dem Gesetz und Zeugnis" (Monatsblatt des Bibelbundes) 1915, S. 202 f.

nur eine Person sein, welche die Originalsprachen dieses Schrifttums beherrscht.

2. Übrigens weisen römisch-katholische Ausleger nicht ohne Grund die Behauptung zurück, dass bei ihnen nur die Kirche das Subjekt der Bibelauslegung sei[1]). Trotz der Beschlüsse des tridentinischen und des vatikanischen Konzils sei doch „die wissenschaftliche Interpretation keineswegs überflüssig oder illusorisch geworden". Denn a) die betreffenden Konzilsbeschlüsse handeln nur „von Dingen des Glaubens und der Sitten, die sich auf den Aufbau der christlichen Lehre beziehen". b) Sache des Theologen sei es, die Lehre der Kirche mit Beweisgründen zu befestigen und dasjenige zu widerlegen, was Ungläubige und Häretiker dagegen vorbringen. „Quem in finem illi loci Scripturae, quibus doctrina Ecclesiae probatúr et haeretici errores convincuntur, secundum regulas hermeneuticas universales explicandi sunt, quia acatholici Ecclesiae facultatem Scripturam authentice interpretandi non agnoscunt." Damit stimme auch die betreffende Ausführung in Leos XIII. Litterae encyclicae de studiis Scripturae sacrae „Providentissimus Deus etc." (ed. apud Herder, Friburgi Br.), p. 37 überein.

„Qua plena sapientiae lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiae biblicae retardat aut coërcet, sed etiam potius ab errore integram praestat plurimumque ad veram adiuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria praeclare certat Ecclesiaeque utiliter. In locis quidem divinae Scripturae, qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant, effici ita potest, ex suavi Dei providentis consilio, ut, quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur; in locis vero iam definitis potest privatus doctor aeque prodesse, si eos vel enucleatius apud fidelium plebem et ingeniosius apud doctos edisserat, vel insignius evincat ab adversariis."

§ 7: 2. Das Subjekt der Auslegung nach der beim Auslegen tätigen **Geistessphäre** oder dem dabei wirkenden **Organ**.

1. Von vornherein sollte man zwar meinen, dass es unfraglich sei, dass die Tätigkeit des Auslegens in der Sphäre des Denkens, also mit dem **Verstand** vollzogen werde. Denn das Auslegen eines **geschriebenen** Textes ist nur eine parallele Tätigkeit zum Vernehmen und Beurteilen einer **mündlichen** Mitteilung, und bei den letzterwähnten Akten ist wenigstens auch im N. T. häufig an das „Verstehen" und Beurteilen appelliert: Mt 16 9 Lk 12 57 1 Ths 5 21 AG 17 11. So muss auch beim Auslegen eines Schriftstückes sich

1) Döller, Compendium Hermeneuticae biblicae (1914), p. 97 s.

doch an das Lesen zuerst die Assoziation der gelesenen Worte mit dem im Gedächtnis vorhandenen Schatze von Sprachkenntnissen, dann das Fällen von Einzelurteilen über die Bedeutung, die an der betreffenden Stelle für jedes Wort zu wählen ist, und weiterhin Schlüsse auf den Gesamtsinn einer Stelle anschliessen. Kann nun ein Zweifel darüber bestehen, dass alle diese Akte im Gebiete des Denkens, also mittels der Intelligenz und im Kopfe vollzogen werden?[1])

Will jemand aber etwa das „Herz" als das bei der Bibelauslegung tätige Organ geltend machen, wie erst ganz neuerdings wieder der Satz „Das Herz ist es, das den Theologen macht" betont worden ist[2]), nun so soll man nur auch den Ausdruck „Herz" im biblischen Sinne verstehen. Darnach aber ist die grundlegliche Bedeutung von „Herz", dass es die Denkwerkstätte des Menschen ist. Denn das sagt nach hebräischer Psychologie[3]) nicht bloss das A. T., wo von den Gedanken des Herzens (Gn 6_5 Ps 33_{11} Pv 19_{21} 1 Ch 29_{18}), vom Denken im Herzen (Sach 7_{10} 8_{17} Ps 140_3) und vom „verständigen Herzen" (1 K 3_{12} usw.) die Rede ist. Auch nach dem N. T. „versteht" man mit dem Herzen (Mt 13_{15} AG 28_{27} usw.) und kommen aus dem Herzen „Gedanken" (Mt 15_{20} usw.). Auch sind nicht bloss die Galater, die die Verkündigung Pauli nicht mehr richtig fanden, als „unverständige" bezeichnet (Gal 3_1), sondern es ist auch von „schwerverständlichen" oder vielmehr „missverständlichen" (δυσνόητα) Worten der Briefe Pauli die Rede in 2 Pt 3_{16}. So im richtigen biblischen Sinne hat jedenfalls Luther in seinem „Sendbriefe vom Dolmetschen" (1530) den Ausdruck „Herz" gemeint, da er auch ein „gelehrtes" Herz als zum Auslegen gehörig bezeichnet.

2. Anstatt vom Denken als der beim Auslegen waltenden Geistestätigkeit zu sprechen, ist wenigstens unklar oder einfach unrichtig diese Tätigkeit hie und da als Empfinden, Ahnung, Intuition, Gefühl oder Stimmung hingestellt worden[4]). Damit be-

---

1) Dass es bei der Bibelerklärung „nicht ohne Eingehen auf die Fragen des Verstandes abgehe", ist gegenüber Ansichten mancher Laienkreise sehr gut betont worden von E. Bunke über „Innerkirchliche Evangelisation" in Schneiders Kirchlichem Jahrbuch (1914), S. 36.

2) Bibliotheca sacra 1915, p. 63: „It is the heart that makes the theologian".

3) Vgl. z. B. G. F. Oehler, Theologie des A. T., § 71 oder mein Hebr. WB., S. 193 b.

4) Merx, Eine Rede usw., S. 8 f. 31: „Anempfinden" und „Empfinden"; S. 10: „Im Gemüte neu auferstehen lassen"; S. 33: „Die Saiten im

rührt sich die Neigung mancher Hermeneutiker, vom Auslegen als einer „psychologischen“ Tätigkeit zu sprechen.

Dies begegnet schon bei Schleiermacher, dann besonders auch bei Merx a. a. O., S. 8. 9. 28. 31, wo seine Darlegung darüber eine gefährliche Wendung nimmt, indem er meint, dass es beim Ausleger sei, wie wenn „wir auf das Signal des Tones spontan die Vorstellungen kombinieren, nicht aber sie vom Sprecher empfangen“. Das führt offenbar die Gefahr des Einlegens in den Text mit sich. Dann hat auch insbesondere A. Dorner (Encykl., S. 71 f.) mit Nachdruck eine psychologische Seite an der auslegenden Tätigkeit gefordert. Denn, sagt er, „wie die Sprache keineswegs bloss Organ logischer Gedanken, sondern auch Ausdruck der Phantasie und der Gefühle ist, so gilt von derjenigen religiösen Schriftstellerei, die nicht einen ganz besonders lehrhaften Charakter trägt, im vollsten Masse, dass in ihr weit mehr, als die formale Logik, das Gefühl, die kombinatorische Phantasie zur Geltung kommt. Wollte man nur logisch interpretieren, so würde man hier in den Sinn nicht eindringen“. Also „müsse das psychologische Verständnis in Betracht gezogen werden“. Indes wie die Begründung, so ist auch der darauf gebaute Schluss unhaltbar. Denn wenn ein Schriftsteller nicht nur Gedanken, sondern auch „Phantasie und Gefühle“ zum Ausdruck bringen wollte, so musste er doch dazu geeignete Sprachmittel wählen. Warum nun soll ein Ausleger nicht merken, ob ein Text Gefühle der Lust oder der Unlust usw. ausprägen wollte?

Ebensowenig wie dieser Versuch, die Notwendigkeit der „psychologischen“ Auslegung herzuleiten, zum Ziele führt, kann dies auch auf folgende Weise erreicht werden. Man meint, „der historische Kern, den wir suchen, bestehe doch eben in dem, was die Sprache nur unvollkommen zum Ausdruck bringe, in dem seelischen Erlebnis selbst. Der Geschichtsforscher stehe also vor der Notwendigkeit, durch das Gewand der Sprache hindurch in das Innere zu dringen, eine psychologische Analyse vorzunehmen, mit welcher er die psychischen Elemente voneinander zu scheiden sucht“ [1]). Aber die selbstverständliche und längst von allen anerkannte „Notwendigkeit, durch das Gewand der Sprache in das Innere zu dringen“, hat gar nichts mit der Annahme zu tun, dass die Sprache eines Textes das betreffende seelische Erlebnis „nur unvollkommen zum

---

Gemütsleben müssen auf die Töne gestimmt werden, die der Schriftsteller erklingen lässt.“

1) Eckert, Einführung in die Prinzipien usw. (1909), S. 371.

Ausdruck bringe". Diese Annahme ist eine blosse und sehr bedenkliche Voraussetzung. Wenn sie anerkannt würde, entstünde die Gefahr, dass der Ausleger, sich vom Wortlaut des Textes emanzipierend, in seiner „psychologischen Analyse" eine Freibahn der Gedankenkonjektur beträte.

Aber auch abgesehen von der hauptsächlich von Dorner versuchten verunglückten Herleitung der „psychologischen" Auslegung, kann ihre vielfache neuerliche Betonung[1]) nicht gebilligt werden. Denn es haftet ihr, wie überhaupt der modernen Neigung, eine „Psychologie" der Religion oder des Kriegs usw. usw. darzustellen, der Sauerteig der psychologischen Unklarheit an, weil, wenn auch wirklich beim Auslegen neben der Denktätigkeit das Gefühlsleben mit in Bewegung gesetzt wird, dieses doch nur durch die im Texte stehenden Worte geschehen kann, diese aber Ausprägungen von Vorstellungen sind und daher in erster Linie sich an den denkenden Verstand wenden.

Natürlich kann diese Erörterung nicht an der neueren Behauptung stillschweigend vorübergehen, dass der „Intellektualismus das schwerste Hindernis eines persönlichen erfolgreichen Studiums" sei[2]). Aber wenn von mir der Intellekt als die beim Auslegen in erster Linie stehende und entscheidende Geistessphäre hingestellt wird, so darf dabei nicht übersehen werden, dass das Auslegen auch in bezug auf die Bibel nicht das ganze Verhalten umfasst, das jemand zu diesem Literaturdenkmal einnehmen kann und soll. Das Auslegen hat es nicht einmal mit der Begründung des Glaubens an den religiösen Inhalt der Bibel direkt zu tun, wie es auch nicht mit der Resonanz identisch ist, die der Inhalt der Bibel in der Gefühlswelt des Auslegers wachruft, oder mit den positiven und negativen Impulsen zusammenfällt, die aus der eventuell hinterher folgenden Anerkennung des biblischen Inhalts hervorströmen. Der Intellekt hat beim Auslegen nur dies eine zu tun, die geschichtlichen Aussagen der Bibel nach ihrer sprachlichen und literarkritischen Beschaffenheit festzustellen. Der Prozess der religiösen und sittlichen Auseinandersetzung der biblischen Aussagen mit der „innersten persönlichen Erfahrung" des Exegeten gehört nicht mehr zum Gebiete der Auslegung. Deshalb könnte dem Intellektualismus des Bibelauslegers nicht „die Erfassung" der Religion oder des Christen-

1) Auch bei K. Kohler, Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums (1910), S. 19.

2) Z. B. bei Lemme, Theologische Enz. nebst Hermeneutik (1909), S. 152.

tums „in der Innerlichkeit persönlicher Erfahrung“ entgegengestellt werden[1]).

§ 8: 3. Das Subjekt der alttestamentlichen Auslegung nach seiner etwaigen psychologischen Sonderbeschaffenheit.

Nach meinem Urteil ist es zu verneinen, dass der Ausleger des A. T. oder der Bibel überhaupt nur dann seine Aufgabe richtig lösen könne, wenn er, um es zuerst mit einem einzigen Worte auszusprechen, eine Kongenialität mit dem Inhalte der auszulegenden Texte besitze. Im einzelnen scheint mir das damit angedeutete Problem folgendermassen gelöst werden zu sollen.

1. Selbstverständlich soll sich beim Ausleger des A. T. zur Grundfähigkeit der Verstandesschärfe noch Kenntnis der Grundsprachen dieses Schrifttums, Orientiertheit über die Geschichte des Altertums und auch noch manche andere sachliche Kenntnis hinzugesellen. Denn wenn er z. B. den Text über die Erbauung des Tempels (1 K 6 1 ff.) erklären will, wird es förderlich sein, wenn er eine Anschauung von einem Grundriss eines Gebäudes besitzt usw. Nicht ganz ohne Grund hat also z. B. Luther gesagt: „Virgil in seinen Bucolica kann niemand verstehen, der nicht fünf Jahre ein Hirt gewesen ist“[2]). Auch daran ist etwas Wahres, wenn man meint: „Nur ein Archäologe kann uns die Kunstgeschichte in des Plinius letzten Büchern befriedigend erklären“ (Birt, S. 98). Denn nur ein Kenner der Kunstarchäologie versteht die etwaigen Termini technici leicht und voll, die bei der Darstellung von Kunstprodukten usw. in einem Texte begegnen. Etwas Übertreibung liegt aber schon in den zitierten beiden Äusserungen. Denn schon die darin vom Ausleger geforderten Eigenschaften sind nicht absolut nötig, wenn auch nicht betont werden soll, dass die darin vorausgesetzten sachlichen Kenntnisse möglicherweise auch zu einer voreingenommenen Ausdeutung des Textes führen können.

2. Mit den von mir als notwendig bezeichneten Momenten der Ausrüstung eines Exegeten soll jedenfalls nicht das gemeint sein,

1) Gegen Lemme a. a. O., S. 153. Die bei dieser Gelegenheit von Lemme, S. 154, zitierten Worte Euckens: „Der alteingewurzelte Intellektualismus gibt den Grössen der Religion eine schillernde Zwittergestalt: sie sollen eine Sache des ganzen Menschen und seiner Entwicklung sein und können doch einen bloss intellektuellen Charakter nicht verleugnen“ (Wahrheitsgehalt der Religion 1901, S. 207), sind schon wegen ihrer Unklarheit nicht geeignet, etwas gegen die Wertschätzung des Verstandes als die beim Auslegen in Betracht kommende Grundfähigkeit zu beweisen. Ausserdem sind Euckens Sätze auch sachlich falsch.

2) Usw. zitiert z. B. bei Lücke, Einleitungsrede, S. 53, Anm.

was so oft mit den Worten ausgedrückt wird: „Willst den Dichter du verstehn, musst in Dichters Lande gehn". Denn damit wird gewöhnlich nicht bloss gefordert, was nach dem äusserlichen Wortlaut darin liegt, dass zum Verständnis einer Dichtung die Bekanntschaft mit ihrem örtlichen oder überhaupt ihrem kulturellen Hintergrund gehöre. In den zitierten Worten liegt vielmehr schon die häufig ausgesprochene Forderung der Kongenialität des Auslegers mit dem betreffenden Dichter. Diese ist auch neuerdings öfters als Vorbedingung für die Möglichkeit richtiger Exegese geltend gemacht worden[1]). Indes wenn infolgedessen z. B. gesagt wird, „ein guter Ausleger des Jesaja sei vielleicht ein schlechter des Anakreon" (Merx, S. 11), so liegt darin eine unklare Übertreibung. Oder muss man, um prophetische Äusserungen verstehen zu können, wirklich selbst ein Prophet sein? Oder muss man, um das Liebesgekose Anakreons deuten und reproduzieren zu können, auch selbst anakreontische Neigung zum Liebesgetändel besitzen? Das würde ja zu der Folgerung führen, dass man, um die „Hetären-Gespräche" Lucians[2]) auslegen zu können, selbst in dem gleichen sittlichen Milieu heimisch sein müsse. Nein, es gibt auch allgemeine Massstäbe der Beurteilung für den speziellen Inhalt eines Literaturprodukts. Was immer ein Schriftsteller über besondere Regionen der Gedanken-, Gefühls- oder Willenssphäre zum Ausdruck bringen wollte, muss er ja mit den Mitteln des mehr oder weniger allgemein bekannten Sprachgebrauchs dargestellt haben, und das Wörterbuch würde den Ausleger doch allerhöchstens bei dem oder jenem Bestandteil eines Volksdialekts oder den gemeinsten Zoten der Gassensprache im Stiche lassen.

3. Am wenigsten aber können folgende Forderungen gebilligt werden.

a) „Um in die Wahrheit des Gedankengehalts eines Textes einzudringen, bedürfe der Ausleger einer ursprünglichen Anlage dazu, vermöge deren er die fremden Gedanken in sich wieder erzeuge" (Merx, S. 31). Nein, erstens handelt es sich beim Auslegen nicht um ein „Eindringen in die Wahrheit und ein innerliches Wiedererzeugen" derselben. Darin, dass Merx dies annimmt, steckt die so häufige Verwechslung von Auslegung und Kritik. Zweitens aber

---

1) Bei Merx, S. 10. 28: „Wahre geistige Kongenialität"; Lemme, S. 180: „Kongenialität"; Vollmer, S. 56: „Eine gewisse Kongenialität mit dem auszulegenden biblischen Autor".

2) In der Übersetzung von Pauly, Heft XIII; vgl. auch seine „Toten-Gespräche" usw.

gehört zum Verstehen und Reproduzieren wahrheitsvoller Gedanken eines Schriftstellers nur die allgemeine Verstandesanlage des Menschen.

b) Zwar wenn Luther vom Ausleger der Bibel „Furcht, Demut und andächtiges Gebet" forderte (bei Diestel, S. 248), so sind diese Momente gewiss zweckdienlich zur Steigerung der Sorgfalt oder Gewissenhaftigkeit des Auslegers. Aber auch neuerdings ist immer wieder behauptet worden, dass religiöser oder sogar christlicher Glaube eine notwendige Vorbedingung für die richtige Ausübung der Bibelauslegung sei[1]).

Auch diese weitverbreitete Meinung beruht hauptsächlich auf einer unklaren Vermengung von Exegese und Beurteilung oder Anerkennung des Gedankengehaltes der betreffenden Schrift, wie man besonders deutlich an folgenden Worten von Merx „Ein Ausleger religiöser Schriften, wie die Bibel, bedarf religiöser Erfahrung, sonst vermag er den Inhalt, den in sich nachzubilden ihn der Wortlaut auffordert, nicht wirklich wieder in seinem Bewusstsein aufzubauen" (S. 32) erkennt. Denn einen Text auslegen, heisst nicht einmal, seinen Inhalt „in sich nachbilden" oder in seinem Bewusstsein „wieder aufbauen". Auslegen heisst nur, den betreffenden Text verstehen und das Verstandene in deutlicheren Worten wiedergeben.

Um nun z. B. ein naturwissenschaftliches Buch zu verstehen, braucht man nicht selbst ein Naturforscher zu sein. Wie könnte ferner behauptet werden, dass man, um eine philosophische Schrift verstehen und reproduzieren zu können, ein überzeugter Anhänger der betreffenden philosophischen Richtung, etwa der hegelschen Philosophie sein müsste? Weshalb soll man nicht z. B. den Qor'ân verstehen[2]) und auslegen können, ohne selbst ein Mohammedaner

---

1) Vgl. aus der früheren Zeit die Forderung der „Vernunft eines Wiedergeborenen" (bei Diestel, S. 364). Ferner Herm. Olshausen, Ein Wort über tieferen Schriftsinn (1824), forderte, der Interpret müsse mit religiösem Gemüt begabt sein. Man denke auch an Tobias Becks „pneumatisches Schrifterklärungsprinzip" (in der Tübinger Zeitschrift 1831, S. 75 ff.). Lücke, S. 54, sagte: „Heiliger Ernst, theologischer Glaube und christliche Liebe seien durchaus notwendig", und auf S. 86 forderte er „Seelenverwandtschaft", sprach auch S. 89 und 131 von „christlicher Philologie". Ferner Merx, S. 32, setzte „religiöse Erfahrung" voraus, wie S. 33, dass „die Saiten des Gemüts gestimmt werden müssen"; vgl. Gunkel, Ziele usw. (1904 und 1913), S. 17: „Um den religiösen Gehalt eines Buches zu fassen, muss im Ausleger „dabei eine Saite kräftig mitschwingen". Endlich Eckert, S. 386, schreibt: „Der Exeget muss die richtige persönliche Stellung zu der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit gefunden haben".

2) Oder „erfassen", wie Gunkel, Ziele usw. (1913), S. 17 sagt.

zu sein?[1]) Oder um auch auf jene alte und wieder neuestens so oft erhobene Forderung, dass zum Auslegen der Bibel die „Vernunft eines Wiedergeborenen“ gehöre, noch speziell einzugehen, so kann sie doch nicht anders als so beurteilt werden. Auch wenn ein Bibelleser z. B. kein Bewusstsein seiner eigenen Sündhaftigkeit besitzt und vielleicht gar nicht einmal den Begriff „Sünde“ anerkennt, kann er doch verstehen, ob in einem Satze des auszulegenden Buches von Sünde gesprochen wird, und wird er als ein überhaupt gewissenhafter Mensch diesen Gedanken in seiner Auslegung genau wiedergeben. Auf das Bedürfnis nach Erlösung kommt nichts bei der Exegese der Bibel an, und die neuerdings mehrfach vertretene Bedürfnistheologie, die z. B. in Luthardt und Cremer Freunde besass, erweist sich auch an diesem Punkte der theologischen Wissenschaft als falsch und verderblich.

c) Auch das innere Licht, das von manchen Richtungen im Laufe der Jahrhunderte[2]) als notwendige und ausreichende Quelle der Befähigung zur Bibelauslegung bezeichnet wird, lässt sich vor allem nicht aus der dabei viel angeführten Stelle Jh 1 9 als solche Fähigkeitsquelle erweisen. Denn der dortige Satz „Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“ meint nicht das sogenannte „innere Licht“, sondern das aus den Worten Christi herausstrahlende und den auf sie achtenden Menschen erleuchtende Licht. Ferner die mit jener Ansicht verwandte Meinung, dass nur der Besitz des göttlichen oder heiligen Geistes einen Menschen zur Auslegung der Bibel befähige, kann nicht, wie so oft und auch neuestens gemeint worden ist[3]), aus Stellen, wie Mt 11 25 oder 1 Kor 1 18 abgeleitet werden. Denn wenn Christus in Mt 11 25 ausspricht, dass Gott dieses (d. h. was er Johannes dem Täufer durch seine Jünger hatte sagen lassen: die Vergeistigung des messianischen Heiles und der messianischen Forderung) den νήπιοι, also den kindlichen oder ungelehrten Volkselementen enthüllt habe, so sind damit nur unverbildete Menschenseelen, also Personen gemeint, die mit der unverlorenen (Gn 5 3 9 6 1 Kor 11 7 Jk 3 9) formalen Gottesbildlichkeit, d. h. Denkfähigkeit und moralischer Anlage oder Gewissen, ausgestattet sind[4]). Ferner

1) Ganz richtig bemerkt also A. Dorner, S. 80: „So gut wir, ohne Buddhisten zu sein, buddhistische Quellen verstehen können, so gut können wir auch die urchristlichen Quellen verstehen, ohne ihren Inhalt subjektiv zu werten“.

2) Den Zwickauer Propheten, Quäkern usw. bis heutigen Tages.

3) Joh. Stier im Theol. Literaturblatt 1915, Sp. 521.

4) Vgl. auch Augustins Satz „Unser Herz ist unruhig in uns, bis es ruht in dir, o Gott“ und Tertullians „anima naturaliter christiana“.

in 1 Kor 1 18 ist „das Wort vom Kreuze als eine Torheit für die Verlorengehenden" bezeichnet, aber dabei ist nicht im entferntesten verneint, dass dieselben die Predigt vom sühnenden Kreuzestod Christi *verstehen* können. Verneint ist nur, dass sie dieselbe billigen können. Das Anerkennen oder Verwerfen von Inhaltsmomenten eines Buches gehört aber, wie noch einmal wiederholt werden muss, nicht zum Auslegen dieses Buches. Nun könnte sich aber *endlich* jemand noch auf den Satz „Ein psychischer Mensch nimmt nicht das vom Geiste Gottes Ausgehende auf" (1 Kor 2 14) berufen. Aber *erstens* ist ja auch da nicht vom Verstehen oder Durchschauen und in Worten wiederholen, d. h. *nicht* vom Auslegen, die Rede, sondern vom δέχεσθαι, d. h. „mit den Ohren oder Augen aufnehmen, sich zu eigen machen, billigen, nicht zurückweisen"[1]. *Zweitens* wenn es in der Fortsetzung von V. 14 heisst: „Denn es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen, weil es geistlich beurteilt wird", so ist da ja deutlich gezeigt, dass das *beurteilen* (Luther: richten) als die für „erkennen und annehmen" grundlegende Seelenbetätigung geltend gemacht wird. Das Beurteilen aber liegt über dem Verstehen und Auslegen *draussen*. *Drittens* bei dem da gebrauchten Ausdruck „erkennen" vergesse man nicht immer wieder, dass das alt- und neutestamentliche „Erkennen" sehr häufig das „anerkennen, als einen Bekannten schätzen und lieben" in sich schliesst[2]. Folglich kann auch aus dieser Stelle nicht das Erfülltsein mit dem Geiste Gottes oder Christi als notwendige Voraussetzung der richtigen Bibel*auslegung* gefolgert werden.

Ausserdem ist nicht nur immer wieder zu betonen, dass auch im N. T. für das Deuten auch der christlichen Verkündigung das „Verstehen" der noch nicht überzeugten Menschen als möglich und notwendig vorausgesetzt wird (Mt 16 9 usw. s. o. S. 28), sondern auch an folgende Tatsache ist noch zu erinnern.

Die alt- und neutestamentlichen Redner haben ein Verständnis ihrer Worte auch solchen Personen zugetraut, die während des Hörens noch nicht von der Wahrheit der betreffenden Worte überzeugt, d. h. noch *nicht gläubig*, waren, und es ist auch neutestamentliche Aussage, dass erst nach dem Hören und im Moment

1) So Lk 8 13 AG 8 14 11 1 17 11 1 Ths 1 6 2 13 2 Ths 2 10 1 Kor 2 14 2 Kor 8 17 Jk 1 21 nach Grimm (Lexicon zum N. T. s. v.), und z. B. Arch. Robertson, Commentary zum 1. Korintherbrief (1911), p. 49 deutet δέχεσθαι mit: „To accept, to take willingly".

2) Z. B. Gn 29 5 Ps 1 6 usw. in meinem WB. 142 b; Mt 7 23 Gl 4 9 1 Kor 8 3.

des auf das beifällige Verständnis des Gehörten folgenden Überzeugtseins (Glaubens) der Geist Gottes zu Teil wird (Gal 3 2 AG 10 44, wie sich aus V. 46 ergibt, usw.). Endlich darf, wenn es auch nicht nötig ist, noch auf die grosse Gefahr hingewiesen werden, die aus der häufig gestellten Forderung einer „gläubigen" Auslegung erwachsen kann und oft erwachsen ist[1]). Denn nicht nur kann in der Tat eine an die Bibelauslegung hinangebrachte dogmatische Überzeugung die echte blosse Auslegung verhindern, sondern die nichtgläubigen Kreise der Menschheit würden dann auch geltend machen können, dass die Quellen der biblischen Religion ja nur von solchen ausgelegt werden könnten, die bereits von deren Wahrheit überzeugt wären, und würden die Beschäftigung mit diesen Quellen mit Recht ablehnen.

Die Betrachtung dieses Punktes, wonach bloss die logische Denkfähigkeit als formale Kraftquelle des alttestamentlichen Auslegers angesehen werden darf, kann aber nicht verlassen werden, ohne dass noch ein Urteil über folgende Behauptungen abgegeben worden ist.

Erich Bischoff bemerkt in seinem Werke „Elemente der Kabbalah", Bd. II (1914), S. V: „In den scheinbar abstrusen Einzelbestandteilen und Eigentümlichkeiten der Kabbalah ist ein vielfach ungeahnter tiefer Sinn verborgen. Um diesen zu erkennen, müssen wir freilich uns bemühen, orientalisch umdenken zu lernen (vgl. Bd. I, S. 12 f. 167). Viele, zumal Vertreter der modernen Wissenschaft, sehen den Grund hierzu noch nicht ein und können sich zu solchem Umdenken nicht entschliessen. Die meisten unter uns vermögen es auch gar nicht." S. VI: „Der orientalische Denkmechanismus ist von unserem abendländischen nicht nur dem Grade, sondern der ganzen Art nach wesentlich verschieden"[2]). „Wer diesen Unterschied ignoriert, infolgedessen Äusserungen eines nicht unter aristotelischer Logikfuchtel stehenden Denkens mit dem Massstab unserer gewohnten Denknormen misst und dann jenen Tiefsinn sinnlos

1) Schon der oben zu rühmende Schweizer Theolog Sam. Werenfels († 1740) verfasste das oft zitierte Epigramm: „Dies ist das Buch, in dem ein jeder seine Dogmen sucht — und findet".

2) Das meinte nicht Gunkel, Ziele usw., S. 17, mit seinem Satze, dass „man den alten Hebräern nicht die Logik der Griechen zutrauen darf". Er meinte nach der Fortsetzung seiner Worte nur, dass „weitschichtige Dispositionen den alten Hebräern unerschwinglich gewesen wären". Wenn das aber schon fraglich bleibt, so enthält Gunkels Satz auf S. 20, wo er „das alte Israel ungeübt im logischen Denken" nennt, eine ganz unbewiesene und unbeweisbare Behauptung. Solche Insinuationen werden im Gegenteil zuschanden an Sätzen, wie z. B. Jes 5 20, wo die sophistische Begriffsverdrehung mit sonnenheller Logik gekennzeichnet ist. Auch meine ich, dass Hunderte von Stellen im alttestamentlichen Schrifttum, wie z. B. im Buche Hiob, im Gegenteil sehr geeignete Materialien zur Übung im logischen Denken darbieten.

zu finden vermag oder ihn zwecks eigenen Verständnisses modern umzuformen sucht, weil ihm gar nicht der leiseste Gedanke kommt, dass jemals jemand auf andere Art denken konnte, als wir, der gleicht einem Musikbanausen, der da wähnt, seit Olims Zeiten habe alle Welt nach unserer zweiseitigen Tonleiter (in Dur und Moll) mit ihrer Tonfolge musiziert, dem es daher das Ohr zerreissen will, wenn er z. B. eine der noch erhaltenen altgriechischen Melodien hört, die auf einer total anderen Harmonik beruhen", wo „die Terz geradezu als Disharmonie empfunden wurde" (S. VII).

Diese Meinung betreffs der Verschiedenheit des orientalischen Denkens gegenüber dem der europäischen Menschheit darf hier deshalb nicht undiskutiert bleiben, weil sie ja schliesslich auch auf das Verständnis der alttestamentlichen Texte einwirken könnte. Die Meinung Bischoffs muss aber für ganz unbegründet gehalten werden.

Die Hauptaufstellungen der Kabbâla, wie sie in den Büchern Jeṣîra und Sohar (s. o. S. 15) ausgeprägt sind, sind etwa diese: Das Höchste, was sich denken lässt, ist der volle Gegensatz zu den vergänglichen Dingen: das Unendliche ('ên sôph). In seinem Begriffe liegt aber nicht bloss, dass es über Raum und Zeit erhaben ist. Es ist auch bedingungslos, d. h. es ist durch nichts anderes, als durch sich selbst, verursacht oder bedingt, und es ist endlich seinem Begriffe nach durch keine einschränkenden Bezeichnungen bestimmbar, daher unbegreiflich. Dieses Absolute oder die Gottheit entschloss sich aber zu einer Selbstbesonderung (oder Selbstmodifikation), d. h. die eine, unteilbare, unveränderliche Gottheit hat sich in sich selbst wiedergespiegelt, ohne dabei in der Vielheit aufzugehen, gleichwie etwa die Sonne dieselbe bleibt, wenn sie auch in unendlich vielen Lichtstrahlen erglänzt. So strahlten von dem Unendlichen zunächst Spiegelungen aus, die zwar nicht so rein geistig und vollkommen, wie das Absolute, waren, ihm aber nahestanden. Dies sind die Sephiroth, was wahrscheinlicher mit dem griechischen *sphaira* „Kugel, Himmelskörper", als mit dem hebräischen *sephâr* („Zählung" 2 Ch 2 16) zusammenhängt. Sie sind in der ersten Zeit auch *Ma'amrîm* „Worte" genannt worden, und man meinte damit „Schöpfungsworte", weil man im ersten Kapitel der Bibel zehnmal den Satz „und Gott sprach" zählte, und die Schöpfungsworte vertraten metonymisch ihre Wirkungen. Dann wurden sie als zehn Urzahlen und schöpferische (d. h. nach Selbstdarstellung drängende) Urideen aufgefasst. Sie werden übrigens in dem „kabbalistischen Baum" folgendermassen gruppiert: der Wipfel wird von *Kether* „Krone" gebildet. Auf beiden Seiten derselben stehen als Zweige „Weisheit" und „Verstand". Weiter abwärts vom Himmel nach der Erde hin stehen links und rechts die Grösse und die Heldenhaftigkeit, und von dem wieder nächstliegenden Knotenpunkte zweigen sich der Glanz und die Majestät ab[1]).

In diesen Gedanken der Kabbâla, wie auch dem Gedanken von der Präexistenz der Seele und dem Seelenleib des Menschen (a. a. O.,

---

1) Im Buche Sohar nach Bischoff, Kabb., Bd. I (1913), S. 86 f.

S. 108 f.), kann aber keineswegs eine andere Art oder Norm des Denkens gefunden werden. In diesen Anschauungen der Kabbalisten zeigen sich nur besondere Gänge oder auch Irrgänge des Denkens, wie sie ja auch von nichtorientalischen Pflegern einer idealistischen Philosophie (Plato, Neuplatonikern) oder Mystikern eingeschlagen worden sind und zu ähnlichen Ansichten geführt haben. Für die Erweisung einer besonderen Art des Denkens, die von der sonst herrschenden Art abwiche, kann auch nichts durch den Hinweis auf die altgriechische Musik geleistet werden. Denn aus der Tatsache, dass in dieser besondere Gesetze der Harmonie gewaltet, oder vielmehr Faktoren dessen, was als harmonisch empfunden wurde, existiert haben, ergibt sich nicht die Wirklichkeit eines von der sonstigen allgemeinmenschlichen Logik abweichenden „orientalischen Denkmechanismus". Daher kann ich nur bedauern, dass Erich Bischoff im Vorworte seines sonst verdienstlichen Werkes diese Theorie aufgestellt hat. In der Bestimmung der formalen Grundfähigkeit eines alttestamentlichen Auslegers kann sie uns jedenfalls nicht stören[1]).

4. Da demnach für den Ausleger des A. T. oder der Bibel überhaupt die formale Grundbefähigung nur in der allgemeinmenschlichen Denkkraft zu suchen ist, so kann und muss hier auch noch diese Folgerung hinzugefügt werden. Die Auslegung ist als eine wissenschaftlich orientierte Tätigkeit zu bezeichnen.

Oder ist sie richtiger eine „Kunst" zu nennen? Dies hat man ja hauptsächlich im Laufe der neueren Zeit oft gemeint[1]). Aber nicht nur ist die Hermeneutik ein Zweig der Wissenschaft, die

---

1) Dies vermag ebensowenig der Versuch von Martin Buber (Vom Geist des Judentums 1916), die Israeliten zu Hauptvertretern eines angeblich motorischen Menschentypus zu machen, von dem er sagt: „Der psychische Grundakt des motorischen Menschen ist zentrifugal: ein Antrieb geht von seiner Seele aus und wird zur Bewegung" (S. 12). Als wenn nicht bei den Orientalen das Seelenleben ebenso sehr durch Eindrücke der Aussenwelt angeregt würde, wie bei den Okzidentalen! Wenn man dies erst noch beweisen müsste, könnte man ja schon daran erinnern, dass so oft gesagt wird, wie z. B. folgendermassen: „Da hörte Abram, dass sein Neffe Lot gefangen genommen worden war, und liess ausrücken seine Waffengeübten" (Gn 14_{14}). — Also die Empfindung geht — über den Weg der Vorstellungsbildung usw. — dem Willensakte voran. Wie unbegründet also ist auch der weitere Satz von Buber (S. 23): „Beim Griechen ist der Begriff der Abschluss eines seelischen Prozesses, beim Juden der Anfang"!

2) Birt, 1913, S. 6: „Kritik und Exegese sind weder Wissenschaft noch wissenschaftliche Forschung, sondern Kunst (τέχνη)"; Lücke, S. 67 usw.: „Kunst" der Hermeneutik; Merx, S. 11. 30: Hermeneutik: „Kunstlehre"; Gunkel, Ziele usw. (1904, wiederholt 1913), S. 14: „Exegese im höchsten Sinn ist mehr eine Kunst, als eine Wissenschaft"; Gressmann über „die Kunst der Interpretation" (in „Christliche Welt" 1912, Nr. 19).

Entfaltung einer Theorie, sondern auch die nach ihr geübte Auslegung wird nicht gut als eine Kunst hingestellt. Denn mit diesem Ausdruck wird doch mehr eine solche Tätigkeit bezeichnet, bei deren Ausübung eine praktisch gestaltende Wirksamkeit die Hauptrolle spielt, überdies auch meist ein körperliches Talent (ein besonders scharfes musikalisches Gehör, oder ein besonders feiner Farben- und Schönheitssinn usw.) in Betracht kommt. Weil dies aber bei der Exegese nicht der Fall ist, schlage ich für sie vielmehr die Kategorie „eine wissenschaftlich orientierte Tätigkeit“ vor.

Dagegen lässt sich aber nicht etwa einwenden, dass „der Verstand nur zergliedern, aber nicht schaffen könne“ (Gunkel a. a. O., S. 14). Denn der Verstand ist auch fähig, zu ordnen und zusammenzusetzen, und was denn soll die „Kunst“ des Auslegens noch sonst bei den doch gegebenen Textmomenten leisten, so dass bei ihr von „Schaffen“ gesprochen werden könnte? Folglich kommen die zuletzt zitierten Worte auf ein unklares Reden hinaus. Freilich ihr Urheber will beim Auslegen auch „die edle Phantasie“ mit in Tätigkeit setzen, um z. B. „aus den Bruchstücken [die nach ihm im Buche Jesaja geboten werden] das Lebensbild des Propheten wiederherzustellen.“ Aber erstens, wenn er auch ausruft: „Man erschrecke nicht vor dem Worte „Phantasie“!“, wir müssen ihre Mitwirkung bei der Tätigkeit des Auslegens doch ablehnen. Wenn die „Phantasie gezügelt und geschult sein soll durch eine beständig nebenhergehende Reflexion“, so ist sie entweder keine Phantasie mehr, oder sie ist noch Phantasie, und diese hat beim Auslegen nichts zu tun. Zweitens kann der Betrachter der im Buche Jesaja über das Lebensbild dieses Propheten vorliegenden Bruchstücke nicht mehr aus ihnen machen, als die Urteile erlauben, die auf Grund der natürlichen Psychologie an jene bruchstückartigen Aussagen geknüpft werden dürfen, und dieses Urteilen geschieht nicht mit der „Phantasie.“ Drittens ist es gar nicht die Aufgabe des Auslegers des Jesajabuches, das „Lebensbild“ des Propheten „wiederherzustellen“, wie unten in § 15 gezeigt werden soll.

Das Gesamtergebnis dieser Untersuchung üder das Subjekt der Auslegung des A. T. ist demnach kurz dieses: Das althebräische Schrifttum ist nur von einem ebenso allgemeinmenschlich beschaffenen Subjekte auszulegen, wie jede andere Literatur. In den oben gegebenen Begründungen dieses Satzes ist aber zugleich die Grundlage für die allgemeinere Erkenntnis gegeben, dass das althebräische Schrifttum nach den gleichen hermeneutischen Prinzipien, wie alle übrigen Literaturprodukte, auszulegen ist.

III.

Das Objekt der Auslegung des Alten Testaments.

§ 9. Das geschichtlich gegebene Objekt der Auslegung des A. T.

Auf den ersten Blick muss ja der Gegenstand der Auslegung des A. T. als selbstverständlich gegeben und die soeben gelesene Überschrift als tautologisch erscheinen. Indes bei genauerem Zusehen ist dies doch nicht der Fall. Denn als dieses Objekt kann bei der Auslegung des A. T. nicht dessen Text ohne weiteres hingestellt werden. Dieses Objekt kann nur in dem echten oder kritisch gesicherten Texte gefunden werden. Folglich muss in dem grundlegenden Hauptteile der alttestamentlichen Hermeneutik zuletzt auch über Textkritik betreffs des althebräischen Schrifttums gehandelt werden.

Übrigens muss die Kritik des Auslegungsobjektes den hermeneutischen Operationen vorangehen. Denn welche Unnatur wäre es, die Auslegung zuerst an dem unkritisierten Texte zu üben! Infolgedessen muss auch die theoretische Behandlung des textkritischen Verfahrens vor derjenigen des Auslegens erledigt werden[1].

Nur eine Nebenbemerkung kann auch die Zurückweisung der hie und da aufgetauchten Meinung bilden, dass das Objekt der alttestamentlichen Auslegung nicht in dem Originaltext der Urkunden über die Vorgeschichte des Christentums liege. Denn es war doch eine echt wissenschaftliche Tat historischer Forschung, als die Reformation durch die Schichten der Tradition hindurch zur letzten erreichbaren Urquelle des Christentums hindurchdrang. Dieses Streben nach den untersten Quellen geschichtlicher Wahrheit soll immer lebendig bleiben, und es kann ja auch nur der, welcher Kenntnis vom Originaltext des A. T. besitzt, erstens über die Richtigkeit einer ihm vorgelegten Übersetzung eines alttestamentlichen Abschnittes urteilen, zweitens an der Quellenkritik des A. T. teilnehmen, drittens den semitischen Einschlag im Gewebe der neutestamentlichen Darstellung (z. B. bei den Relativsätzen in Mr 7 $_{25}$ 1 Pt 2 $_{24}$ Apk 3 $_{8}$ 7 $_{2.9}$ 13 $_{12}$ 17 $_{9}$) erkennen.

Übrigens wird der hebräisch-aramäische Grundtext auch in der römisch-katholischen Kirche als eigentliches Objekt der alttestamentlichen Auslegung betrachtet, obgleich die Vulgata am 18. April 1546 auf dem Tridentiner Konzil als die „authentische editio" (!) der „heiligen Bibel" hingestellt worden ist.

---

1) Gegen Schleiermacher: „Hermeneutik und Kritik" (Sämtl. Werke, 1. Abt., 2. Bd.) und andere, wie z. B. Lemme, S. 186 f.

Um so weniger sollen einzelne kleinere Zirkel unter den Evangelischen[1]) die Meinung hegen, dass die alttestamentliche Auslegung sich etwa auf die Lutherbibel beziehen könne. Zum „allgemeinen Priestertum", dessen neuerliche Erstrebung[2]), soweit es direkt oder indirekt im N. T. begründet ist, selbstverständlich zu fördern ist, kann die massgebende Bibelauslegung also nicht gerechnet werden.

§ 10. Momente, die für die Autorität des Originaltextes vom A. T. sprechen.

1. Das Ansehen des hebräischen Wortlauts vom A. T. kann nicht schon dadurch zerstört sein, dass der jetzige überlieferte oder massoretische Text (MT) erst in nachchristlicher Zeit bezeugt ist und auf noch späteren Handschriften beruht. Denn von dieser auch neuestens[3]) vorgebrachten Meinung wird immer folgendes Dreifache nicht hinreichend gewürdigt oder einfach übersehen. Erstens beruht diese überlieferte Textgestalt auf alten Musterkodizes und ist in letzter Instanz nach sehr strengen Schreiberregeln vererbt, die man in meiner Einleitung ins A. T., S. 28 f. lesen kann. Zweitens ist es eine auch sonst bezeugte Tatsache, dass spätere Abschriften eines Textes doch eine echtere Gestalt desselben bewahrt haben[4]). Drittens auch bei den Babyloniern zeigen religiöse Texte aus der Zeit von 2000 und früher eine überraschende Zusammenstimmung mit denen aus der Zeit von Assurbanipal (668—626)[5]). Das also so vor einer unberechtigten Voraussetzung zu schützende Ansehen des hebräischen A. T. wird durch folgende positive Momente gesteigert:

2. Alte Sprachformen sind in gewissen Partien durch alle Jahrhunderte bewahrt worden: Z. B. die nach dem äthiopischen *anti* (du, Frau) alte Form *atti* ist, wie in Ri 17 $_2$ und 1 K 14 $_2$, auch in 2 K 4 $_{16.\,23}$ 8 $_1$, d. h. in den Erzählungen über Elisa gebraucht. In ihnen steht auch die entsprechende Form *lekhî* „dir" (Frau) 4 $_2$ und *khî* „dein" (Frau) 4 $_{3.\,7}$ sowie das kürzere Relativum *sche* 6 $_{11}$. Das sind Spuren eines mittelpalästinischen Dialektes, und sie sind in Geschichten angewendet, die im mittleren Palästina spielen, wie

---

1) „Einige neuere Sekten" (bei Merx, S. 29).

2) Nach Bunke in Schneiders Kirchlichem Jahrbuch (1915), S. 299 f. 318 Mitte. 321.

3) Bei Joh. Dahse, Wie erklärt sich der gegenwärtige Zustand der Genesis (1913), S. 8; Har. M. Wiener, The Pentateuchal Text (1914), p. 244.

4) G. Diettrich, Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaja (1905), S. XXXII usw.

5) Nachgewiesen von A. H. Sayce in The Expository Times 1912/13, p. 36 f.

auch die Gideongeschichten (Ri 6—8) mit ihrem dreimaligen *sche*. Aber die Hauptsache ist, dass diese Sprachelemente in diesen Partien durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt worden sind. Ganze Reihen von solchen Zuverlässigkeitsspuren des MT gibt mein Schriftchen „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung“ (1914), S. 8—11 [1]).

3. Von ägyptologischer Seite her wird zugunsten des hebräischen A. T. dies beigebracht: „Diejenigen Eigennamen, welche sich mit Sicherheit aus dem Ägyptischen deuten lassen, sind im MT vortrefflich wiedergegeben. Daraus ziehe ich natürlich nicht den Schluss, dass jede Textkonjektur für ägyptische Wörter unzulässig sei, aber es will mich bedünken, dass wir damit nicht zu schnell bei der Hand sein dürfen. Es muss immer unser vornehmstes Streben sein, den gegebenen Text mit den neuen Mitteln der Ägyptologie zu erklären“ [2]).

§ 11. Spuren, die im hebräischen Texte selbst direkt auf Unsicherheit desselben hinweisen.

1. Vor allem begegnen sprachliche Formen, wie z. B. *mischtachawithêm* Hes 8 $_{16}$. Dieser Konsonantenkomplex stellt aber nach seinem Anfangslaut *m* ein Partizip und doch nach seiner Endung *thêm* ein Verbum finitum dar. Folglich bilden diese Konsonanten eine Unform oder auch eine sog. Mischform (forma mixta), die nach meiner Ansicht wahrscheinlich so entstanden ist, dass in das nach dem vorhergehenden Worte notwendige Partizip *mischtachawîm* „sich niederwerfende“ der Buchstabe Tāw noch einmal hineingeschrieben wurde, der schon in einer vorhergehenden Silbe desselben Wortes steht. Viel unnatürlicher ist die Voraussetzung, dass das falsche Tāw aus einem ursprünglich dahinter folgenden *schâm* „dort“ entstanden sei [3]). Solcher sprachwidriger Formen begegnen aber im MT doch nur wenige (vgl. die Aufzählung in meinem Lehrgebäude, II, S. 356).

2. Sodann zeigen die Paralleltexte eine grössere Summe von Verschiedenheiten, von denen doch nur die eine oder andere den Originalwortlaut darstellen kann, sodass dieser manchmal überhaupt nicht zu erkennen ist. Denn z. B. im Texte der Völkertafel bietet Gn 10 $_{3}$ Riphath, aber die Parallelstelle 1 Ch 1 $_{6}$ hat Diphath, indem die beiden sehr ähnlichen Buchstaben ר und ד verwechselt wurden,

1) Zuwenig gewürdigt von Eichrodt in BZATW 31 (1916), 153.

2) W. Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen zum A. T. (1904), S. 5 f.

3) So aber Ehrlich, Randglossen zu Hes (1912), S. 26: מִשְׁתַּחֲוִים שָׁם.

wie es öfters vorgekommen ist [1]). Welcher Name aber war ursprünglich beabsichtigt? Nur das Vorkommen des Flusses Rhebas in Paphlagonien leitet mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf, dass Riphath der originale Ausdruck war und die Paphlagonier gemeint waren, wie schon Josephus, Antiqu. I, 6, 1 annahm. Solcher Differenzen der Paralleltexte, von denen ja im erzählenden, gesetzgeberischen, prophetischen und poetischen Gebiete des A. T. ziemlich viele vorkommen, gibt es nicht wenige. Sie sind aber übrigens keine Spuren von Verderbtheit des hebräischen A. T., soweit sie auf spätere bewusste und beabsichtigte Veränderung eines ursprünglichen Wortlautes zurückgeführt werden dürfen [2]).

3. Dazu treten noch Verschiedenheiten der Lesart, die sich in den Handschriften und sonstigen alten Quellen des hebräischen Textes zeigen. Denn es gibt zunächst Veränderungen der oben im Texte stehenden Lesart, die in Randnoten der Massoreten [3]) bemerkt sind, ferner gegenseitige Abweichungen zwischen den Kodizes der westländischen (d. h. palästinensischen) und der ostländischen (oder babylonischen) Juden und endlich auch viele Varianten, die in den einzelnen Abschriften auftreten. Alle diese Verschiedenheiten sind allerdings teils durch den weiterströmenden Fluss der Sprachgeschichte, teils durch ästhetische und religiöse Motive, teils durch natürliches Versehen oder Verhören bei ähnlich gestalteten oder klingenden Konsonanten, am wenigsten also durch blosse Flüchtigkeit der Abschreiber verschuldet. Aber die Menge dieser Verschiedenheiten der überlieferten Lesarten macht doch den hebräischen Text hie und da fraglich. Nur darf auch hier wieder nicht, wie es neuerdings, wo der überlieferte hebräische Text von vielen scheinbar mit Recht geringgeschätzt wird, zu geschehen pflegt, dies zu erwägen vergessen werden, dass die in den Quellen gleichen Textelemente gegenüber den Verschiedenheiten die ungeheure Mehrheit bilden.

4. Übrigens ist der in § 10 und 11 nachgewiesene Tatbestand, wonach der hebräische Wortlaut des A. T. auf eine grosse, aber

---

1) Übrigens die Lutherbibel hat in 1 Ch 1 6 gleich Riphath eingesetzt, sodass jemand, der bloss die Lutherbibel benützt, gar nichts von der Verschiedenheit der Lesarten bemerken kann. So geht es dem ungelehrten Laien öfter.

2) Diese Frage ist eingehend erörtert in meiner Einleitung ins A. T., S. 61—63.

3) D. h. Überlieferer κ. ἐ. hauptsächlich von 600—800 n. Chr. Ihre Randbemerkungen sind alle in meinem Hebr. Wörterbuch (1910) alphabetisch eingeordnet und übersetzt!

nur verhältnissmäsige Zuverlässigkeit Anspruch machen kann, gegenüber mancher früheren Zeit (meine Einleitung, S. 64 f.) neuestens immer mehr anerkannt worden. Allerdings noch der Hengstenbergianer C. F. Keil meinte in seiner Einleitung § 202, die Abweichungen der Paralleltexte auf den in der Theokratie wirksamen Geist oder die Bedürfnisse späterer Zeit zurückführen zu können.

Aber da hat er nicht bedacht, dass z. B. die Umwandlung der „Springgurken" (1 K 7 24) in „Rinder" (2 Ch 4 3) oder die Veränderung der vierzigtausend Krippen Salomos (1 K 5 6; Luther: 4 26) in viertausend Krippen (2 Ch 9 25) weder aus dem Walten des göttlichen Geistes noch aus dem Bedürfnis einer anderen Zeit erklärt werden kann. Mit vollem Recht ist deshalb letzthin auch in streng biblisch-gläubigen Kreisen das Recht der Kritisierung des überlieferten hebräischen Textes anerkannt worden. Dies geschah z. B. von Griffith Thomas in der Bibliotheca Sacra 1915, p. 62[1]) und von G. Richter in der „deutsch-amerikanischen Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1915, S. 272, der in einer eingehenden Untersuchung zu diesem Schlusse gelangt: „Wir haben uns an den Gedanken zu gewöhnen, dass auch der Bibeltext nur ein irdenes Gefäss ist, das den Gesetzen alles Irdischen unterworfen ist; es trägt manche Spuren der Verwitterung; es hat sich viel Staub darauf gesetzt; ist hier und da reparaturbedürftig geworden"[2]).

Aber ehe die Bauregeln für diesen notwendigen Versuch einer Wiederherstellung des Originalwortlauts vom A. T. erforscht werden können, ist erst nachzusehen, ob es nicht auch ausserhalb der überlieferten hebräischen Gestalt des A. T. noch andere Gestalten desselben gibt, die bei diesem Wiederherstellungsversuch berücksichtigt werden müssen.

§ 12. Die textkritische Autorität der anderen alten Gestalten des A. T.

1. Nach allgemeiner literaturgeschichtlicher Erfahrung ist es möglich, dass die neben dem überlieferten jüdisch-hebräischen Texte des A. T. (MT) stehenden alten Erscheinungsformen dieses Schrifttums mehr oder weniger viele echte Elemente des Textes enthalten, oder wenigstens indirekt auf dieselben hinweisen. So umständlich muss man sich aber ausdrücken, weil unter den anderen alten Gestalten des A. T. zuerst eine neben dem massoretischen Texte

---

1) „Die niedere Kritik des Textes ist natürlicherweise wesentlich als eine Grundlage" (The Lower Criticism of the text is of course essential as foundation).

2) Die „corruptio textus" erkennt auch Döller 1914, p. 82, an.

stehende hebräische Gestalt zu betrachten ist. Diese liegt im samaritanisch-hebräischen Pentateuch vor.

Diese Gestalt des A. T. ist jetzt umsomehr nach dem Masse der Originalität ihres Wortlautes zu befragen, als in den allerletzten Jahren die erste kritische Ausgabe dieses Pentateuchs erschienen ist[1]). Bei ihrer Vergleichung stellt sich indes abermals folgendes Ergebnis heraus. Unter den unzähligen Zusammenstimmungen zwischen dem MT und dem Sam. finden sich auch z. B. die in bezug auf die Gottesnamen, indem neben etwa 400 Übereinstimmungen sich z. B. von Gn 1_1 bis zu der für die Gottesnamengeschichte wichtigen Stelle Ex 6_3 nur zehn Verschiedenheiten finden[2]). Der Sam. weicht aber vom MT z. B. schon in bezug auf Orthographie im höchsten Grade so ab, dass er mehr Vokalbuchstaben als sogar die Chronika oder überhaupt die spätesten Schriften des jüdisch-hebräischen A. T. setzt. Ausserdem sind die in diesem MT begegnenden altertümlichen Sprachformen, wie z. B. die oben in § 10, 2 erwähnte Form für „du“ (Frau), im Sam. ganz aus dem Texte entfernt, und dieser nimmt auch z. B. an der Ersetzung von „Gott“ durch „Engel“ Teil, die anerkanntermassen erst in der späteren jüdischen Theologie geübt wurde[3]). Folglich bietet der Sam. zunächst in denjenigen Textbestandteilen, in denen er mit dem MT zusammenstimmt, den ursprünglichen Wortlaut dar. Also kann er wesentlich nur in bezug auf diese Textelemente zur Erforschung des Originaltextes vom A. T. dienen[4]).

2. Unter den übrigen alten Erscheinungsformen des alttestamentlichen Wortlauts, d. h. den Übersetzungen, ist die Septuaginta (LXX) genannte griechische Übersetzung die älteste. Welche Bedeutung besitzt nun diese älteste griechische Übersetzung, die seit 250 v. Chr. zu Alexandria gefertigt worden ist, für die Sicherstellung des alttestamentlichen Originalwortlautes? Bei der Beantwortung dieser Frage geht man am besten von folgenden beispielsweise angeführten Tatsachen aus.

In Gn 4_{7a} hat der MT: „Gibt es nicht, wenn du gut handelst,

---

1) Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner, auf Grund der bedeutendsten Handschriften herausgegeben von A. v. Gall (Giessen 1914 ff.).

2) Der Variantenapparat v. Galls bietet ausserdem in Gn 21_{17} neben מלאך אל' auch blosses אלהים und in 30_{23} auch die Weglassung von אלהים in einer Handschrift.

3) Viele Belege gibt meine Einl., S. 96 f. und GATRel. 1915, 539 ff.

4) Der textkritische Wert des hebräischen Papyrus Nash zum Dekalog ist in meiner Schrift „Die moderne Pentateuchkritik usw.“ (1914), S. 33—35 erörtert.

Aufnahme (nämlich des Opfers und der Person Kains bei Gott) und ruht nicht, wenn du nicht gut handelst, vor der Tür die Sünde als ein lauernder Feind?" Aber die LXX gibt: „Hast du nicht, wenn du richtig dargebracht, aber nicht richtig das Opfer zerstückelt haben wirst, gesündigt?" Wer hat da den richtigeren Wortlaut? Nach meiner Ansicht hat der Hellenist da einen Text, der ihm wegen der doppelten Setzung ebendesselben Ausdrucks תיטיב „gut handelst" zu einfach erschien, in unnatürlicher Weise zu einem künstlicheren gemacht[1]). Ferner z. B. in Jes 9_{13} steht im Hebräischen „Palmbaum und Binse" zur anschaulichen Bezeichnung von Hoch und Niedrig, aber die LXX bietet dafür einfach „Gross und Klein". Was ist da das Original? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Sodann in Ps 103_{5a} hat der MT: „Der satt werden lässt am Guten deine Wange", indem diese als Teil für das Ganze synekdochisch den Mund bezeichnet. Aber die LXX ersetzt diesen Ausdruck durch ἐπιθυμία „Begehren". Ist es da nicht wahrscheinlich, dass der Hellenist den etwas dunklen Ausdruck des Hebräischen aufgehellt hat? Oder hat er einen anderen hebräischen Ausdruck עני, was sonst nicht „Begehren" bezeichnet, in seiner Vorlage gefunden? Nein, die letztere Annahme[2]) besitzt keine Wahrscheinlichkeit. Endlich z. B. in Hes 3_2 heisst es beim Hebräer: „Und ich öffnete meinen Mund, und er liess mich essen", aber in LXX: „Und er öffnete meinen Mund und liess mich essen". Ist da wirklich nicht mit Hitzig und Cornill z. St. zu urteilen, dass der griechische Übersetzer beide Sätze in bezug auf ihr Subjekt miteinander ausgeglichen hat? Oder sagt da Jahn mit Recht, im Hebräischen sei korrigiert worden, weil es Gottes unwürdig erschienen sei, einem Menschen den Mund zu öffnen? Nein, dies ist um so weniger wahrscheinlich, als doch auch im Hebräischen darauf folgt: „Und er (Gott) liess mich essen"[3]).

---

1) Dieser Wortlaut der LXX hätte also nicht mit Ball z. St. bevorzugt werden sollen.

2) Z. B. von Gunkel, Ausgewählte Psalmen z. St.

3) Gegen G. Jahn, Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und erklärt (1905), S. 16. Gerade aus Hesekiel ist deshalb noch zuletzt ein Beispiel besprochen worden, weil Jahn neuerdings am heftigsten gegen den Wert des hebräischen A. T. zugunsten der hellenistischen Übersetzung gekämpft hat. Gleich mir (im Liter. Zentralblatt 1906, Sp. 3 f.) haben sich aber gegen ihn auch Nestle im Theol. Literaturblatt 1906, 9 und Bertholet in der Theol. Literaturzeitung 1907, 35 f. erklären müssen. Dies hätte Birt widerlegen müssen, ehe er auf S. 36 die Meinung aussprach, Jahns Ausgaben zeigten, „welchen Nutzen eine Übersetzung hat".

Schon diese Beispiele haben gezeigt, dass der griechische Übersetzer dazu neigte, schwierige Ausdruckweisen des Textes für seine Leser zu erleichtern und Dunkelheiten in demselben für seine Zeitgenossen aufzuhellen. Diese auch keineswegs unnatürliche Neigung, die ja auch an so vielen anderen alten Übersetzern, wie Hieronymus und Luther, beobachtet werden kann, kann noch durch viele andere Belege aus der LXX veranschaulicht werden[1]). Deshalb ist die in der neueren Zeit so häufig gebrauchte Redensart, dass „die LXX das und das gelesen hat“, als überaus gewagt zu vermeiden, und kann die hellenistische Gestalt des A. T. nur mit grosser Vorsicht zur Berichtigung des hebräischen Wortlautes verwendet werden[2]).

Nach welchen Regeln aber soll die Erforschung des Originalwortlautes vom A. T. oder die alttestamentliche Textkritik überhaupt geschehen? Diese Frage soll nun beantwortet werden.

§ 13. Die Normen und Methoden der Textkritik beim A. T.

1. Obgleich nach dem oben in § 11 vorgelegten Tatbestand nicht von einer fehlerlosen Bewahrung des hebräischen (und aramäischen) A. T. gesprochen werden darf[3]), so bleibt die hebräische Gestalt des A. T. doch der Text desselben. Dies ist ja schon aus einem formellen Grunde der Fall. Nämlich bei jedem Schriftstücke wird doch die in der Originalsprache desselben vorliegende

---

1) Vgl. meine Einleitung, S. 114—116, und z. B. noch dies, dass die Strausse in Jes 13 21 b vom Hellenisten durch die Sirenen ersetzt worden sind.

2) Etwas mehr Zurückhaltung gegenüber der textkritischen Hochschätzung der LXX lässt sich neuestens auch wirklich schon bei einer Reihe von Gelehrten beobachten, wie die Belege zeigen werden, die in „Die moderne Pentateuchkritik usw.“ (1914), S. 29—31 von mir gesammelt worden sind. Man übersehe auch nicht das Urteil, das Kautzsch in den TSK 1898, S. 185 f. nach Vergleichung des entdeckten hebräischen Originaltextes von Jesus Sirach und seiner griechischen Gestalt fällte: „Man muss sich wundern über die Fülle von groben Missverständnissen, die dem Übersetzer untergelaufen sind, ganz zu geschweigen von der Freiheit, um nicht zu sagen, Willkür, mit der er sein Original vielfach behandelt hat, wo ein Missverständnis ausgeschlossen erscheint: 40 20: אהבת דודים, ἀγάπησις σοφίας“. — Auch Ed. Sievers, Metrische Studien II (1905), S. 168, ist zu dem Urteile geführt worden, dass „aus den Versionen bei der ganzen Textkonstitution wenig Gewinn zu holen war, da sie samt und sonders sich an Textwert mit dem MT nicht messen können“. — — Durch alle diese Stimmen wird also bestätigt, was in meiner Einleitung § 24—30 schon erwiesen war.

3) Sie ist auch von den Mohammedanern in bezug auf den Qor'ân ganz vergeblich behauptet worden (ZDMG, Bd. 42, S. 663. 675).

Gestalt sein *Text* genannt, wie z. B. bei einem holländisch abgefassten Testament dessen holländischer Wortlaut sein *Text*, aber z. B. eine deutsche Form dieses Testaments nicht sein Text, sondern eine Übersetzung desselben genannt wird. Folglich ist schon nach diesem allgemeinen Sprachgebrauch die *hebräische* Gestalt des A. T. dessen *Text*. Dieser Rang ist dem hebräischen A. T. aber auch aus folgendem sachlichen Grunde zu lassen. Auch die ältesten Versionen des A. T. tragen die Spuren nicht bloss gelegentlicher, sondern auch durchgreifender oder systematischer und mit späteren Anschauungen zusammenhängender Änderungen des alttestamentlichen Wortlauts an sich. Denn um nicht noch einmal (s. o. § 12, 1) an die spätere Ersetzung des Ausdrucks für „Gott" durch den für „Engel" (LXX Ps 8 5 usw.) zu erinnern, so sei nur z. B. noch auf Gn 2 2 hingewiesen. Da steht im jüdisch-hebräischen Texte: „Und Gott liess vollendet sein am siebenten Tage sein Werk". Aber schon der samaritanisch-hebräische Pentateuch hat „am sechsten", wie die LXX: τῇ ἕκτῃ. Darauf kam man, weil der deklarative Sinn jener Verbalform nicht verstanden, sondern es im Sinne von „und er vollendete" gefasst wurde, so dass Gott noch am siebenten Tage an dem Schöpfungswerke gearbeitet hätte. Wenn aber der Zeitumstand „am sechsten Tage" zuerst im Texte gestanden hätte, wem würde es da haben einfallen können, dafür den siebenten Tag (den Sabbattag) zu schreiben?[1]) Aus diesen Gründen kann also nicht einmal die älteste Übersetzung des A. T. der hebräischen Gestalt desselben an textkritischer Autorität gleichgestellt werden.

2. Aus der bloss relativen Güte des alttestamentlichen *Textes* ergibt sich selbstverständlich die Notwendigkeit der *Textkritik*, und deren *erste Art* ist die, welche *mit Benützung der gesamten Textüberlieferung* geschieht, die hauptsächlich in folgenden Sammlungen aufgespeichert ist: אור תורה von Lonzano 1618 und 1659; Houbigant, Notae criticae 1777; Bern. de Rossi, Variae lectiones Veteris Ti. (Parmae 1784—86) und Scholia critica in Veteris Ti. libros (1798); H. Graetz, Emendationes (1892 ss.); Cheyne, Critica sacra (1903 ff.); endlich auch in den Anmerkungen und Anhängen der Ausgaben des hebräischen A. T. von Baer-Delitzsch (Leipzig bei Tauchnitz), Ch. D. Ginsburg (Berlin bei Trowitzsch) und Kittel (Leipzig bei Hinrichs). Bei der Lösung dieser textkritischen Aufgabe sind aber diese Direktiven zu befolgen:

a) Die *grammatische Richtigkeit* der im Texte begegnen-

---

1) Mit Unrecht also ist „am sechsten Tage" als Originalwortlaut bevorzugt worden von Procksch, Die Genesis erklärt (1913), S. 434.

den Formen *ist herzustellen*. Wenn also z. B. והושׁבותים Sach 10 6 begegnet, so ist diese Mischform (§ 11, 1) zu beseitigen. Natürlich ist entweder והושׁבתים „und ich werde sie wohnen lassen" oder וַהֲשִׁבוֹתִים „und ich werde sie zurückkehren lassen" herzustellen. Nach dem Zusammenhange aber war die erstere Form gemeint, und die letztere Form entstand durch den Pessimismus eines Abschreibers, der da meinte, das Haus Juda und das Haus Joseph seien gar noch nicht ganz zurückgekehrt, also müsse Gott sie nicht sowohl „wohnen", als vielmehr erst „zurückkehren" lassen[1]).

b) Direktiven für die Textkritik liegen ferner in der allseitigen Rücksichtnahme auf die Veränderungen, die nach dem Bestand der Parallelstellen, Handschriften und alten Variantensammlungen (s. o. § 11, 2. 3) bei den *ähnlich gestalteten* und *ähnlich klingenden* Buchstaben eingetreten sind. Bei irgendwie unglatten oder dunklen Stellen ist also zu fragen, ob in ihrem Schicksale nicht diese Motive der Textumwandlung gewaltet haben[2]). Insbesondere muss der Leser immer darauf gespannt sein, ob nicht irgendwo wegen der in manchen Perioden herrschenden (meine Einl., S. 73) scriptura continua eine *Haplographie* oder eine *Dittographie* eingetreten ist (Birt, S. 140). Die Aufspürung später eingeschalteter „erklärender *Interpolationen*" (Birt, S. 155 f.) ist mir letzthin bei der Ausarbeitung meines bald erscheinenden Kommentars zum Dt wichtig geworden: vgl. bei 3 14. 15 b-17; 11 24 b; 17 18; 18 6. 15; 19 15; 20 14. 19; 21 2 f.; 28 12 a. 34; 29 19 aα; 31 11 b (באזניהם); 32 5 αa (ממומים); 33 4 a. 21 b. 29 a (das אשׁר).

c) Der *Schwierigkeitsgrad* der im Variantenapparat zu einer Stelle gefundenen mehreren *Lesarten ist zu berücksichtigen*, denn die alte Regel „Lectio difficilior vulgatiori praeferatur!" besitzt doch einen gesunden Kern. Für gewöhnlich ist es ja leichter annehmbar, dass der Text einer Stelle durch sekundäre Operationen geglättet und erleichtert wurde. So ist es ja, um nicht wieder auf vorher besprochene Fälle (Gn 2 2 usw.) zurückzugreifen, z. B. in Ps 90 3 a. Da gibt der MT als einen begleitenden Umstand der vorher ausgesprochenen fortdauernden Existenz Gottes den Satz „Dabei liessest du zu Staub zurückkehren den Sterblichen". Unverbundenes Impf. consec. steht da, wie in 5 a und oft, und wesentlich richtig

---

1) Manche Neuere (Marti, Das Dodekapropheton 1904 z. St. und andere) sehen den Sinn „und ich werde sie zurückkehren lassen" als die schon ursprünglich beabsichtigte Aussage an, obgleich sie Sach 9 ff. in die nachexilische Zeit setzen (vgl. dagegen meine Einleitung, S. 377—83).

2) Darauf weist auch Birt, Kritik und Hermeneutik (1913), S. 132 bis 34 hin.

gibt die Pesch.: der du umkehren liessest. Aber der Hellenist hat die Konsonanten אל am Ende des 2. V. als die Negation *'al* aufgefasst und zum Anfangswort des 3. V. gemacht: μὴ ἀποστρέψῃς, also „Lass nicht zurückkehren!" Der Gedankenzusammenhang des hebräischen Textes kam ihm zu dunkel oder schwer vor. Dort in der Nähe (in V. 4b) ist auch die Konjunktion *kî* in „wann er vorüberging" durch die Übersetzung mit dem Relativum in „der (ἥτις) vorüberging" erleichtert. Denn im Hebräischen existiert kein *kî* relativum, und das aus dem Assyrischen bei Rich. Kraetzschmar in BSS I, 425 erwähnte *kî* relativum findet sich in Delitzschs Assyr. HWB nicht aufgeführt. Mit Recht also ist das relative Recht des Satzes von der grösseren Ursprünglichkeit einer schwereren Lesart, der neuerdings oftmals verspottet worden ist, auch z. B. von H. Jul. Holtzmann, Einl. ins N. T. (1892), S. 73 geschützt worden.

d) Die Metrik kann aber nicht als Mittel zur Textkorrektur benützt werden. Denn dass von Metrum bei der althebräischen Poesie gesprochen werden dürfe, ist überhaupt unbegründet. Ihr Rhythmus ist ja nur ein reinakzentuierender, dessen Kraft hie und da auch aussergewöhnlich viel Senkungssilben bewältigen kann, und ausserdem ist er ein ideell-freiheitlicher, insofern die Wucht oder gedrückte Art eines Gedankens unter Umständen auch eine Hebung ersetzen kann. Dies alles ist in kritischer Auseinandersetzung mit allen neueren Versuchen über die Form der alttestamentlichen Poesie[1]) in meiner kleinen „Hebräischen Rhythmik" (1914) gezeigt worden. Infolgedessen kann es nicht gutgeheissen werden, wenn auch neuestens wieder geurteilt wird, dass des Metrums wegen in Ps 1 1a der Artikel und *aschér* zu streichen sei, oder z. B. bei 2 1b behauptet wird: „Im Hebräischen zu kurz (lies *jehgûn*)", und so in Hunderten von Fällen der überlieferte Text des Metrums wegen entweder entleert oder aufgefüllt werden soll[2]).

Zugleich mit der Rhythmik und zugleich mit einer Glossen- und Kolumnentheorie als Mitteln der Textkritik operiert F. Peiser, Hosea (1914). Danach begannen die Äusserungen dieses Propheten mit den Worten: „Und es sprach Jahve zu Hosea: Geh, nimm dir ein Weib!" Da ging er und nahm die *Gmr*, und sie ward schwanger und gebar einen Sohn von ihm". Das soll der erste Vierzeiler mit je drei Hebungen gewesen sein. Ist dies aber nicht schon deshalb fraglich, weil dann schon die alten Hebräer, welche die Verkündigungen des

1) Auch den Darlegungen Schlögls von 1912 und Rothsteins von 1914.

2) Gegen Schlögl, Die heiligen Schriften A. Ts. III, 1: Die Psalmen (1915), S. 147 ff. Übrigens gegen die Verwendung der „Metrik" als einer Norm der Textkritik wendet sich auch Zillesen in ZATW 1902, S. 238; vgl. auch im American J. of Sem. Languages 1902, p. 167 ff.

Propheten bearbeitet haben sollen, sich über die echte Form derselben mit Gleichgiltigkeit hinweggesetzt haben? Dass es den Israeliten, die als Bearbeiter der prophetischen Aussagen aufgetreten sein sollen, nun so ganz gleichgiltig gewesen sein soll, ob sie die ursprüngliche Gestalt derselben bewahrten, oder verdarben! Das ist eine grosse Schwierigkeit, die neuerdings nicht bedacht zu werden pflegt. Ferner das jetzige Kapitel 3 soll aus folgenden dreimal zwei Zeilen entstanden sein: „Wohlan, liebe eine Frau | die da einen Buhlen geliebt und ehebrecherisch ist. — Und ich kaufte sie mir für Geld, | Wolle, Gerste, Wein. — Viele Tage wirst du sitzen, | ohne einem Mann eigen zu sein“ (S. 11 f.). Wenn eine solche Reduktion der überlieferten Schriften bis jetzt, wie Peiser selbst erwähnt, noch keinen Anklang gefunden hat, so liegt der Grund wohl nicht darin, dass „die wissenschaftliche Arbeit am A. T. in der Hand der Theologen und Religionsgeschichtler liegt“, wie Peiser sagen zu dürfen meint (S. III). Haben ihm bis jetzt „Philologen“ zugestimmt, die keine Religionsgeschichtler gewesen wären? Sein Freund und Musterbild H. Winckler (S. V) war ja ein Religionsgeschichtler im vollsten Masse. Übrigens kann auch W. Staerk in der Theol. Lit.-Zeitung 1915, S. 462 f. sich schon „von der buchtechnischen Anlage des [von Peiser vorausgesetzten] Urtextes keine Vorstellung machen“.

3. Auch die Konjekturalkritik besitzt in der Textgeschichte ihr Recht. Denn manche Stellen sind auch sogar in allen Textquellen so dunkel oder unnatürlich gestaltet, dass man sich berufen fühlen darf, eine bessere Form derselben herzustellen. Aber sie darf nur im äussersten Notfall angewendet werden, muss auch die bekannten oder wahrscheinlichen Arten der Konsonantenveränderung usw. (meine Einleitung, S. 67—75) beachten und muss stets sich ihrer Unsicherheit bewusst bleiben.

Zur Veranschaulichung mag das in 1 S 13 1 stehende blosse בֶּן־שָׁנָה dienen, was also heissen würde: „Sohn von einem Jahre“, nämlich „war Saul bei seinem Königwerden“. Dies ist von Vulgata (filius unius anni) einfach nachgeahmt, von LXX ebenso einfach übergangen, vom Targum כְּבַר־שְׁנָה zu „wie ein (unschuldiges) Jahrkind“ umgedeutet und von Luther zu „Saul war ein Jahr König gewesen“ umgestaltet worden. Da liegt die Konjektur nahe, dass hinter dem ursprünglichen בנ[1]) das Nûn noch einmal geschrieben war, aber dann die häufige Haplographie erfahren hat, also durch נ die Zahl 50 gemeint war, wie ja נ die Ziffer für 50 ist und nicht ganz feststeht, wie spät der Gebrauch der Buchstaben als Ziffern aufgekommen ist. Dass die im 13. und 14. Kapitel sich zeigende „Männlichkeit“ Jonathans dagegen spreche (Thenius im KEHB

1) Die Finalbuchstaben werden z. B. noch nicht in den Elephantine-Texten des 5. vorchristlichen Jahrhunderts gebraucht.

z. St.), kann nicht zugegeben werden. Dass man Saul „kein einziges Jahr gab, weil er gleich nach der Thronbesteigung verworfen wurde“ (Budde im KHK z. St.) oder dass der chronologische Verfasser von V. 1 „die Zahl ausgelassen“[1]) habe, ist nicht wahrscheinlich; denn wenn er keine Zahl hätte schreiben wollen, würde er gar nicht vom Alter Sauls bei dessen Regierungsantritt gesprochen haben.

Wie fraglich aber der Wert einer solchen Konjektur bleibt, kann an dem Beispiel eines Meisters der Konjekturalkritik, Bentley, ersehen werden. Denn von dessen einst berühmten Vermutungen zum Texte des Horaz pflegen jetzt nur noch wenige als stichhaltig angesehen zu werden[2]). — „Das geistreiche Konjizieren war von jeher und bis in meine Jugend hinein das Lieblingskind der Philologie“ (Birt, Kritik usw. 1913, S. 125). „Heutzutage ist es Housman in England und Senger in Petersburg, die uns durch ihr rasches Verfahren die Texte verderben“ (ebenda).

Die Gefährlichkeit der Neigung zur Konjekturalkritik hat sich aber neuerdings besonders in dem Vorgehen von T. K. Cheyne (in Oxford) enthüllt. Bei diesem hat sich nämlich erst während der Herausgabe der Encyclopaedia Biblica (1899—1903) der Gedanke festgesetzt, dass im hebräischen A. T. der Name *Jerachmeel* eine überaus starke Quelle der Verderbnis von Eigennamen gebildet habe. Nach den wirklich vorliegenden Angaben des A. T. nach allen seinen Textquellen bezeichnet nämlich *Jerachmeel* einen schwachen Völkerast im Süden Palästinas, mit dem David während seines Aufenthalts in Ziklag freundschaftliche Beziehungen pflegte (1 S 27 10 30 29). Gleich den neben ihm erwähnten Kenitern verschmolz er nach 1 Ch 2 9. 25-27. 30. 42 mit dem Stamm Juda, so dass dessen Linie Hezron die Geschlechter Jerachmeel, Ram und Kaleb in sich schloss. Was aber ist aus diesem Völkerzweig *Jerachmeel* bei Cheyne geworden? Er meint (Enc. Biblica, Col. 2365), diese Völkerschaft *Jerachmeel* stecke a) in Hakkarka (Jos 15 3); b) in Amalek, denn „dieser Name ist nach Cheyne unverständlich“; c) in Beer-lachaj-roi (Gn 16 14), was doch den ganz verständlichen Gedanken ausdrückt „der Brunnen des Lebendigen (d. h. Gottes), der mich sah“ (d. h. auch hier in der Wüste mich mit seiner Providenz umwaltet hat). Aber nach Cheyne soll jene Bezeichnung aus Beer jerachme'elî, d. h. Brunnen der Jerachmeeliter, korrumpiert sein. „Sie nannte den Namen von Jahve elrachamîm; denn sie hatte gesagt: Wird Gott wirklich Mitleid mit mir haben?“ So setzt Cheyne die von ihm angenommenen Verderbnisse des Wortes Jerachmeel zwar nicht noch von d) bis z), aber bis v) fort und verweist dahinter noch auf die Artikel Kirjath-Arbaʿ, Mamre, Mephiboseth, Pinehas, Putiel, Rahel usw., Saul, Sodom usw.

1) Nowack im HK und H. Pres. Smith im ICC z. St.

2) Friedr. Baethgen in der Deutschen Literaturzeitung 1894, Sp. 1284.

Der Durchführung dieser seiner „Jerachmeel-Theorie“ ist seine Critica sacra (1903 ff.) gewidmet, und diese Textkonjekturen spielen auch die wesentlichste Rolle in allen seinen späteren mir bekannt gewordenen Werken: Traditions and Beliefs of ancient Israel (1907); The two Religions of Israel (1911); The Mines of Isaiah re-explored (1912) und The Veil of Hebrew History (1913), über deren religionsgeschichtlichen Inhalt in meiner GATReligion 1915, S. 48[1]. 148. 349[2] nachgelesen werden kann.

Gegen die Willkür neuerer Textkonjekturen wendet sich also mit Recht auch Fr. Scerbo, Nuovo saggio di critica biblica (1903), p. 1 ss.: „La mania etc.“, und zwar kämpft er zunächst gegen Cheynes Streichung von לוֹ in Jes 63 9 a in P. Haupts SBOT.

Auch gegenüber Klostermann, Der Pentateuch, Bd. II (1907) bemerkte richtig Gerh. Wildeboer, Te tegenwoordige stand etc. (1907), blz. 25: „Im Verfolg seiner Behauptung, dass manches, was bisher als quellenmässig betrachtet worden sei, „redaktionell“ sei, könnte man wohl ein neues A. T. herstellen“.

Eckert, Einführung usw. (1909), S. 379 behandelt den praktischen Vorschlag, die textkritischen Erörterungen von der Exegese zu trennen und letztere dadurch zu entlasten. So führt es ja z. B. Holzinger im Exodus und Numeri vom KHK mit grossem Fleisse durch. Aber das hat auch seine Schattenseite. Denn da muss der Leser erst ein ganzes Kapitel wegen der Textkritik durcharbeiten. Ausserdem lässt sich manche textkritische Frage nicht ohne ein Eingehen auf die exegetischen Schwierigkeiten der betreffenden Stelle lösen. Deshalb wird sich der Mittelweg empfehlen, dass längere textkritische Erörterungen in den Anmerkungen unter dem Texte des betreffenden Verses erledigt werden.

§ 14. Das Erklärungsobjekt unter literarkritischem Gesichtspunkt.

Auf den ersten Blick kann es ja scheinen, als wenn das Objekt der Auslegung vorher bloss durch die textkritischen Operationen hindurchzugehen hätte. Aber eine vorhergehende Zubereitung des Erklärungsobjektes durch die Literarkritik ist nicht bloss vom methodischen Gesichtspunkt aus möglich, sondern wird auch für den Vollzug der Auslegung den äusserlichen Vorteil bringen, dass die etwaigen literargeschichtlich feststellbaren Einschnitte und Schattierungen im Texte sofort bei der Exegese beachtet werden können. Wissenschaftlich möglich aber ist die literarkritische Bearbeitung des Textes vor dem Vollzug der Auslegung, weil die Literarkritik auf eigenen Momenten beruht, deren Beobachtung von der Durchführung der Exegese unabhängig ist.

Diese Momente, welche die Beweisgründe der Literarkritik bilden, zerfallen aber in drei Klassen.

1. Erstens gibt es literargeschichtliche Beweismittel Diese bestehen teils a) im ausdrücklichen Selbstzeugnis einer Schrift über ihre Ursprungsverhältnisse. Übrigens kann ein solches ausdrückliches Selbstzeugnis eines Literaturproduktes nur in Worten gefunden werden, die im Tenor seines Textes selbst vorkommen. Dagegen Über- und Unterschriften müssen selbst erst auf ihre Zugehörigkeit zu dem betreffenden Literaturprodukt geprüft werden. — b) Die literargeschichtlichen Beweismittel bestehen ferner in Aussagen anderer Quellen über die Entstehungsverhältnisse des betreffenden Literaturdenkmals, wie bei der Frage nach dem Ursprung des Pentateuchs auch die Äusserungen des Talmud berücksichtigt werden müssen usw.

2. Eine andere Art der Argumente der literarkritischen Feststellungen wird aus der sprachlichen Eigenart des betreffenden Literaturproduktes geschöpft.

Die Momente der sprachlichen Eigenart eines Teiles der hebräischen Literatur sind aber für seine literargeschichtliche Beurteilung aus folgendem Grunde wichtig. Die hebräische Sprache zeigt in ihren alttestamentlichen Erscheinungen, dass sie eine Geschichte mit wesentlich zwei Entwicklungsperioden durchlaufen hat. Die eine geht bis zu Jeremias Zeit herunter, denn auch z. B. Stade[1]) gibt zu, dass die Dekomposition, wie er die Entwicklung der hebräischen Sprache nicht mit Unrecht genannt hat, seit Jeremia und Hesekiel eine raschere Bewegung zeigt. a) Die sprachlichen Differenzen (von Literaturprodukten) nun, die sich nach den Perioden unterscheiden, sind sukzessive zu nennen. Solche sind z. B. die Verbalformen auf *ûn*, von denen ich keine einzige im sog. Priesterkodex gefunden habe, gegenüber denen auf *û*. b) Andere sprachliche Differenzen von Autoren werden am besten koätane genannt. Durch die letzteren Verschiedenheiten kann die Verschiedenheit von Autoren weniger bestimmt, aber doch mit Wahrscheinlichkeit bewiesen werden. Denn jeder Schriftsteller pflegt in bezug auf seinen Sprachschatz einen gewissen Charakter zu besitzen.

So ist es von mir nach meiner Habilitationsschrift, die ja die Geschichte, die Mittel und die Autorität des Sprachbeweises behandelt hat (lateinisch), in meiner Einleitung ins A. T., S. 147—50 entfaltet worden.

Der Satz von Kautzsch, Grammatik 1909, § 2, e: „In der ganzen Reihe der althebräischen Schriften, die uns im A. T. vorliegen, erscheint die Sprache, soweit sich nach ihrem Konsonantenbestand ur-

1) Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik (1879; nur Formenlehre!), S. 21.

teilen lässt, ihrem allgemeinen Charakter nach und abgesehen von geringen Wandlungen der Form und von stilistischen Verschiedenheiten ungefähr auf derselben Stufe der Entwicklung" ist nicht bloss sehr gewunden, sondern auch unbegründet. Diese Behauptung ist auf eine oberflächliche Beobachtung aufgebaut. Denn um gleich mit dem Worte für „ich" anzufangen, so begegnen bei Amos 10 *anokhi* und nur ein *anî*, in der Chronik aber nur ein *anokhi* in einer entlehnten Stelle, aber 30 *anî*. Ferner Verbalformen auf *ûn* begegnen nur in E und J, aber nicht in P, wie niemals in Dn, Esr, Koh, Ch. Die nach dem Syrischen usw. ältere Form *abothâm* ist in den Büchern der Könige bevorzugt, die spätere Form *abothehêm* findet sich in ihnen nur einmal (1 K 14 15), aber in den Chronikabüchern 26 mal. So könnte auf Grund der genaueren Beobachtungen, die in meinem Historisch-kritischen Lehrgebäude bis mit der Syntax niedergelegt sind, noch lange fortgefahren und jene Behauptung bei Kautzsch beleuchtet werden.

3. Endlich wird die Zeit eines literarischen Erzeugnisses durch die Stellung bestimmt, die es in der Geschichte der israelitischen Archäologie, hauptsächlich der Kultusentwicklung und Religionsgeschichte, einnimmt.

Diese bisher aufgezählten drei Arten der literarkritischen Beweismittel kann man kurz den literarischen Beweis, den Sprachbeweis und den Sachbeweis nennen, und ein auf sie aufgebautes Urteil ist dann am sichersten, wenn die drei Arten von Beweismitteln auf ebendenselben Punkt in der Geistesgeschichte Israels hinweisen, wenn also z. B. ältere Spracherscheinungen einer Schrift in ihr neben kultusgeschichtlichen Umständen auftreten, die nach sicheren geschichtlichen Gründen, wie wir sie z. B. über die frühere Kultusstättenmehrheit und ihre spätere Zentralisierung besitzen[1]), ebenfalls der älteren Zeit angehören. Neuerdings habe ich angesichts von literargeschichtlichen Aufstellungen über Teile des A. T. mehrfach den Eindruck gehabt, dass erstens zu unbedingt auf bloss koätane Sprachgleichheiten bzw. Sprachdifferenzen ein literarisches Urteil aufgebaut wird, indem die von mir in meiner Einleitung ins A. T. § 36 gefundene Beurteilung solcher simultanen Spracherscheinungen gar nicht beachtet wird. Zweitens aber sind neuere literargeschichtliche Urteile über manche Partien des A. T. nicht zugleich auf den Sprachbeweis und den Sachbeweis aufgebaut und ermangeln deshalb der Festigkeit, die den Grundzügen der modernen Pentateuchkritik mit Recht zugeschrieben wird[2]). Ausserdem aber muss ich zunächst noch folgendes geltend machen.

1) Vgl. zunächst Ex 20 24 1 S 9 12 2 K 18 4 usw. usw.

2) Wieder nachgewiesen in meinem Schriftchen „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung" (1914).

4. Ein viertes Beweismittel der Literarkritik wird neuerdings von mehreren in der stilistischen Art eines Literaturabschnittes gefunden. Aber ich meine erstens, dass die Güte des Stils eines hebräischen Autors nicht leicht von jemandem so sicher beurteilt werden kann, dass er eine Partie eines Buches, die eine andere Stilart zeigt, als für jenen Autor nicht passend oder als unter dessen Niveau liegend hinstellen darf. Daher kann es nach meinem Ermessen nicht gebilligt werden, wenn man z. B. in Jes 3 25 f. 7 23 10 12. 15. 34 b eine unjesajanische Schreibart findet, von einem „unglücklichen Stilisten" redet und ausruft: „Welch ein manierierter Stil!"[1]) Zweitens erscheint mir der Stil überhaupt als eine zu geistige und elastische Grösse, als dass er zum Range eines objektiven Masstabes der Text- oder Literarkritik eines althebräischen Literaturprodukts erhoben werden könnte.

Nun hat man aber gerade neuestens die Anklage erhoben, dass „die Kommentatoren mit Hartnäckigkeit die Bedeutung des Stils verkannt hätten"[2]). Wie nun meint er es besser zu machen? Er achtet dabei auf die „prophetischen Einleitungs- und Schlussformeln der Orakel". Am klarsten sei es bei 45 11-13. „Dieser Abschnitt beginnt mit den Worten „so sprach Jahve" und schliesst mit „sprach Jahve Zebaoth". Wenn unmittelbar darauf in V. 14 wieder „so sprach Jahve" folgt, so ist klar, dass mit dieser Formel nur ein neues Orakel eingeleitet sein kann. Ein Zusammenhang zwischen V. 13 und 14 ist demnach unmöglich". „Ebenso deutlich ist 40 3-5, wo das Orakel durch das einleitende qol qore' und durch das schliessende „denn der Mund Jahves hat geredet" fest abgegrenzt wird. Ein Zusammenhang ist weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden vorhanden, da diese Sprüche durch ihre Formeln (40 1. 6) als selbständige Orakel gekennzeichnet sind" (S. 262). „Nicht ganz so einfach liegt die Sache bei dem Orakel 43 10-13. In der ersten Zeile wird der Anfang durch ne'ûm Jahve, und ebenso wird der Schluss in der vorletzten Zeile markiert; es folgen zwar noch einige Worte in V. 12-13, aber sie haben keine selbständige Bedeutung. Da V. 14 wieder mit „so sprach Jahve" beginnt, so muss das Orakel notwendig mit V. 13 zu Ende sein. Der Inhalt lehrt, dass V. 8-9 als Einleitung auf das engste mit dem Gottesspruch 10-13 zusammengehören". Von diesen drei Stellen abgesehen, sind die Orakel

---

1) So macht es aber Duhm, Jesajakommentar (1901 oder 1914) zu jenen Stellen. Vgl. im einzelnen über seine Urteile meine Schrift „Neueste Prinzipien der alttestl. Kritik" (1902), S. 13—19.

2) H. Gressmann, Die literarische Analyse Deuterojesajas (in ZATW 1914, S. 254 ff. 261).

Deuterojesajas entweder nur am Anfang oder nur am Ende deutlich mit prophetischen Formeln umsteckt".

Aber was für ein besonderes Kennzeichen prophetischen Stils soll darin liegen, dass in ihre Verkündigungen öfter einmal eine Berufung auf den Quell ihrer Aussagen eingestreut ist? Das war doch selbstverständlich, nahm übrigens in Parallelismus mit dem in der althebräischen Literatur wesentlich im Steigen begriffenen Pleonasmus zu, wie in meiner Stilistik, S. 174 f. nachgewiesen worden ist. *Ferner* muss ja Gressmann selbst in den obigen Worten zugeben, dass bei Deuterojesaja drei Abschnittchen am Anfang und Ende mit solchen Hinweisen versehen sind, die anderen aber einen solchen teils am Anfang und teils am Ende haben. Also zeigt sich kein einheitlicher Stil. Und was *endlich* soll durch diese Beobachtung für die Literarkritik gewonnen werden? Wenn z. B. der von Gressmann oben mit erwähnte Abschnitt 40_{3-5} in der Tat als eine Redegruppe angesprochen werden kann, was von mir und jedenfalls vielen längst geschehen ist, so kann dieser Abschnitt doch trotzdem mit den umgrenzenden Abschnitten zugleich konzipiert und ausgesprochen worden sein[1]). Folglich wird durch diese Beobachtung eines angeblich wichtigen Merkmals prophetischen Stils nichts für die Beurteilung der Entstehungsverhältnisse z. B. von Jes $40_{1\,ff.}$ gewonnen. Demnach ist damit kein neues Argument der literarkritischen Forschung aufgezeigt worden.

Ebensowenig liegt ferner ein solches neues Beweismittel der Literarkritik in den Bemerkungen, die jetzt vielfach und so auch z. B. von Gressmann ausgesprochen werden. Nämlich auch er hebt, Behauptungen Gunkels[2]) ausführend, als wichtige Erkenntnis dies hervor, dass es in den Prophetenschriften „Scheltworte" gebe, oder auch einmal ein „Doppelwehe" auftrete (Jes $45_{9\,f.}$). Ferner wenn die Anrede „Hört schweigend auf mich, ihr Gestade!" (41_{2} 44_{18} 45_{1} $46_{3.\,12}$ $48_{1.\,12}$ 49_{1} $51_{1.\,4.\,7.\,21}$) vorkomme, dann folge ein „lyrisches" Stück, was aber gar nicht einleuchtet. Dass durch die Aufforderung „Singet Jahve ein neues Lied!" (42_{10}) eben ein Gesang eingeführt wird, lag längst auf der Hand, dass aber auch die Aufforderung „Brecht aus, jubelt zusammen, ihr Ruinen Jerusalems!" (52_{9} oder „jubele" usw. 54_{1}) eine „hymnische" Einleitungsformel

---

1) Es kann doch jemand z. B. mehrere Sonette hintereinander und auch auf denselben Gegenstand gedichtet haben!

2) Gunkel, Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte (zuerst in „Deutsche Literaturztg." 1906, Sp. 1797 ff., wiederholt in „Reden und Aufsätze" 1913, S. 29—32).

sei, ist eine Übertreibung, die beim neuerlichen Suchen nach den literarischen „Gattungen“ (Gunkel 1913, S. 31. 36) zustande gekommen ist. Auf jeden Fall liegen in diesen Beobachtungen keine literarkritischen Erkennungsmittel.

5. Ein neues Ferment der literarkritischen Untersuchung scheint darin zu liegen, dass die sogenannte „literarische Einheit“ betont wird[1]. Wenn im Zusammenhange damit der „sehr geringe Umfang der alten Erzeugnisse“ (Gunkel, S. 33) betont wird, so lässt sich das hören, denn das ist eine längst erworbene Erkenntnis. Die Weisheitssprüche waren ja erst kurz, indem das volkstümliche Sprichwort sich zur Sentenz entwickelte, und diesen Entwicklungsgang von der Knappheit zur erweiterten Form kannte man längst aus der Vergleichung von Pv 10_{1}—24_{22} mit Kap. 25—29 usw. (meine Einleitung ins A. T.). Aber dass die Lieder zuerst alle kurz (Gunkel, S. 34) und dann alle lang waren, ist unsicher. Auch dass bei den prophetischen Äusserungen, in der Gesetzgebung und sogar in der Erzählung die Entwicklung durchaus mit ganz kurzen Einheiten begonnen habe (ebenda), ist eine unsichere Annahme und kann also eine falsche Voraussetzung für ein literarkritisches Urteil werden. Besonders gefährlich droht aber jenes neue Ferment der literargeschichtlichen Untersuchung zu werden, wenn die Neigung, „literarische Einheiten“ zu finden, in der Beurteilung der Entstehungsverhältnisse der wirklich vorliegenden Bücher des A. T. wirksam wird. Denn da droht diese Neigung, zu einer Zersplitterung der überlieferten Werke zu führen.

Eine Probe davon zeigt sich ja schon in der oben erwähnten literarischen Analyse Deuterojesajas, denn ihr Urheber lässt ihn aus 49 „literarischen Einheiten“ bestehen: $40_{1\,f.\ 3-5.\ 6-8.\ 9-11.\ 12-31}$; $41_{1-13.\ 14-20.\ 21-29}$; $42_{1-4.\ 5-9.\ 10-17.\ 18}$-$43_{7.\ 8-13}$ usw.[2]. Nun nach ihrem Gedankenfortschritt eingeteilt und disponiert hat man die Vorträge der Propheten natürlicherweise ja schon immer. Aber Abschnittchen, wie Jes $40_{1\,f.\ 3-5.\ 6-8}$ usw. „literarische Einheiten“ zu nennen, hat keinen begründeten oder deutlichen Sinn. Und nun werden diese literarischen „Einheiten“ in demselben Atemzuge auch „selbständige Sprüche“ (Gressmann, S. 264) genannt. Die da drohende Gefahr der Zerstückelung der überlieferten Literaturprodukte zeigt sich auch schon in anderen neuesten Analysen alttestamentlicher Bücher.

---

1) Gunkel, Grundprobleme usw., S. 33 f. 35; Gressmann a. a. O., S. 259: „Die unerlässliche Vorarbeit für die Interpretation besteht in der Abgrenzung der literarischen Einheit“.

2) Gressmann in der ZATW 1914, S. 264.

Denn da werden z. B. im Buche Jeremia[1]) hinter 1 1-10 und 11-18 sechs „Gedichte" (4 19-31. 5-8. 15-18; 5 15-19; 6 1-7. 22-26) „zusammengerückt, weil sie alle von dem kommenden Feinde sprechen" (S. 209). Dann werden 6 27-30; 2 1 13. 20-28; 17 1-4; 7 30-8 3; 7 16-20 „zusammengerückt". Dieses Verfahren hängt ebenfalls mit der neuen Meinung von „literarischen Einheiten" und „selbständigen Sprüchen" zusammen. Aber es ist doch bisher nicht ohne guten Grund geurteilt worden, dass „offenbar Kap. 2—6 eine zusammenhängende Rede bilden"[2]), nur dass „sich das Stück 3 6 ff., das auch eine besondere Überschrift trägt, nicht in den Zusammenhang fügen wolle" (Cornill, S. 15). Einen fortlaufenden Zusammenhang in Kap. 2—6 haben auch die Gelehrten noch nicht verkannt, die in ihnen zwei allerdings später interpolierte Cyklen von Liedern (2 2b—4 4 und 4 5—6 30, letzteres „die Skythenlieder") gefunden haben[3]). Auch Kap. 7—10 (ausser V. 1-16) haben mit Recht als „die Tempelrede" mit richtigem Gedankenfortschritt[4]) gegolten.

Dagegen wird die neue Meinung von den ganz kleinen Elementen unserer Prophetenbücher auch hauptsächlich in der Gesamteinleitung empfohlen, die im Auswahls-A. T. (Lief. 30, 1915, S. XI ff.) von Gunkel zu den Prophetenschriften geschrieben worden ist. An seinen Ausführungen ist nicht dies zu bestreiten, dass „diese Schriftstellerei klein eingesetzt hat, um zuletzt bei grossen Büchern aufzuhören" (S. XL). Gerade von mir ist ja auf die Tatsache hingewiesen worden (vgl. meine Stilistik, S. 80), dass die prophetischen Äusserungen Bileams alle als „Sprüche" bezeichnet sind (Num 23 7 usw.), während der Ausdruck *maschal* in den Prophetenbüchern niemals in diesem Sinne vorkommt: Der Spruch hatte sich zur Rede entfaltet. Aber das muss ernstlich bezweifelt werden, ob mit Recht geschrieben wird: „Begonnen hat diese Schriftstellerei mit so kurzen Worten, wie sie Jesaja ausgestellt und versiegelt hat, oder mit wenig umfangreichen Sprüchen oder Gedichten". Denn indem dabei der Name Jesaja genannt ist, wird die Meinung begünstigt, als wenn auch noch Jesaja nur sehr kleine zusammenhängende Verkündigungen vorgetragen haben müsse. Dies kann aus jener Tatsache, dass die älteren Prophetensprüche, wie sie gleich in die Geschichtsbücher eingeschaltet worden sind, kurz zu

1) H. Schmidt in „Das A. T. in Auswahl usw." 25. Lief. (1913), S. 199 ff.

2) Cornill, Das Buch Jeremia erklärt (1905), S. 14.

3) Duhm im KHK zu Jeremia (1901), S. 47 f. 65.

4) Vgl. z. B. meine Abhandlung „Der Jeremiaspruch 7 21-23 usw." in TSK 1906, S. 327—393. 337—39 und Cornill im Kommentar, S. 92 f.

sein pflegen, nicht geschlossen werden, und das wird durch die soeben von mir erwähnte und sonst noch nicht beachtete Tatsache, dass der Ausdruck *maschal* „Spruch" in den Prophetenbüchern nicht mehr vorkommt, widerlegt. Dass aber durch die Einleitungen „so hat Jahve gesprochen" und die Rückverweisungen „Kundgebung Jahves" und ähnlich, die auch wieder von Gunkel (1915, S. XLII) als „Anfänge" und „Schlüsse" der „Einheiten" hingestellt werden, keine „selbständigen" Stücke angezeigt werden können, ist schon oben S. 58 mit Bezug auf die hebräische Geschichte des Pleonasmus gezeigt worden. Auf keinen Fall wissen wir, auf welcher Stufe der Entfaltung des prophetischen Spruchs zur prophetischen Rede z. B. ein Jesaja gestanden hat. Gunkel, S. XLII f. schreibt ihm neben den „kurzen Sprüchen" 3_{12-15}; 14_{24-27} und 17_{12-14} als längere Verkündigungen nur die „Kehrreim-Gedichte 2_{6-21}; schliesslich 9_{7}—10_{4} + 5_{24-30}" zu. Es ist also doch sehr die Frage, ob der offenbar hoch gebildete Residenzler Jesaja nicht wirklich auch durch den Aufbau grösserer Gedankenzusammenhänge sich den Namen des israelitischen Demosthenes verdient hat, mit dem er schon von Hieronymus im Vorwort zu seiner Erklärung des Jesajabuches zusammengestellt worden ist[1]).

Infolgedessen kann auch in dem neuen Schlagwort von den „literarischen Einheiten" kein solches objektiv gesichertes Beweismittel der Literarkritik gesehen werden, wie sie in den drei oben zuerst aufgeführten Mitteln der Argumentation sich bewährt haben.

Eine Neigung zur Zerschlagung der überlieferten, also wirklich existierenden literarischen Einheiten in Bruchstücke, die nicht zwingend durch den Sprach- und Sachbeweis erwiesen worden sind, zeigt sich ja auch schon in dem jetzt üblichen Aufsuchen der „Sagenstränge" z. B. bei Gressmann im Auswahls-A. T., 20. Lief. (1912), über die Erzählungen des Exodus usw., S. 10 ff. 30. 35. 48 usw.

6. Noch aber kann das Erklärungsobjekt nicht aus dem literargeschichtlichen Gesichtspunkt weggerückt werden. Denn noch fordert die Frage eine Beantwortung, ob bloss die bei der literarischen Analyse gefundenen älteren Textbestandteile, oder auch die aus ihnen später entstandenen Textgruppen und schliesslich das überlieferte Literaturprodukt zum Gegenstand der Auslegung gemacht werden muss.

Diese Frage ist auch ganz neuerdings durch folgende Sätze angeregt worden: „Bisweilen wird gefordert, man dürfe die Quellen

1) Vgl. noch weiter in meiner Abhandlung „Poesie und Prosa", die im nächsten Jahrgang der ZATW erscheinen soll.

schriften nicht nur in der Vereinzelung betrachten, sondern müsse auch den jetzigen Zusammenhang würdigen, in dem sie uns überliefert sind. Diese Forderung ist prinzipiell abzulehnen, weil sie unmögliches verlangt". Der dieses Urteil abgibt, meint dann, die von ihm behauptete Unmöglichkeit könne man sich an dem Bilde der Ausgrabungen klar machen. „Wer einen Trümmerhügel ausgräbt, tut es, um die Trümmer zum Reden zu bringen und ihre Geschichte festzustellen: Zu diesem Zwecke trägt er Schicht um Schicht ab; denn nur die genaue Kenntnis der einzelnen Schichten und ihrer chronologischen Aufeinanderfolge hat wissenschaftliche Bedeutung. Wenn er diese Aufgabe geleistet, die Ergebnisse daraus gezogen und alle Einzelfunde sorgfältig eingeordnet hat, dann ist sein Werk schlechterdings vollendet. Jene Forderung aber besagt, dass er seine Ausgrabungen wieder zuschütten, ja sogar dass er den wiederhergestellten Trümmerhaufen würdigen und den Wirrwarr sinnvoll erklären solle. Die Wissenschaft hat mit einer solchen Ausgabe nichts zu tun" [1]).

Aber nur gemach! Ein nachfolgendes Wiederzuschütten der Ausgrabung und eine „sinnvolle" Erklärung des „Trümmerhaufens" werden selbstverständlich von niemandem als Aufgaben der Auslegung hingestellt. Dergleichen Ausdrucksweisen dienen nur zur Verunstaltung der wirklichen Position, die in jenen Sätzen angegriffen wird [2]). Durch sie kann also das wirkliche Mass der Aufgaben, die von der wissenschaftlichen Exegese eines Textes zu leisten sind, nicht abgegrenzt werden. Von ihr sind demnach die in einem Abschnitte objektiv nachgewiesenen Bauschichten selbstverständlich nicht hinterher zu ignorieren, sondern bei der Einzeldeutung und Gesamtauslegung des Abschnittes zu berücksichtigen. Aber ebensowenig darf eine Betrachtung der etwaigen Motive und Mittel der späteren Zusammenfügung von Bauschichten und eine Berücksichtigung des daraus entstandenen ganzen Geschichtsmonumentes bei der abschliessenden Gesamtwürdigung des betreffenden Abschnittes von den Aufgaben der wissenschaftlichen Exegese ausgeschlossen werden. Denn auch die Bausteine oder Bindemittel, die zum letzten Zusammenbau des uns jetzt vorliegenden Schriftganzen verwendet worden sind, bilden ebenfalls eine Schicht und das Werk eines Tages im Leben der Geschichte, und die letzte Gestaltung des Ganzen ist, selbst wenn sie mit einer Ruine verglichen werden

1) Gressmann, Mose und seine Zeit (1913), S. 22.

2) Jene Worte zielen nämlich gegen das Programm des von Sellin herausgegebenen Kommentars zum A. T.

dürfte, doch auch eine Zeugin von einer Wendung in der Geistesgeschichte Israels[1]).

Da die geschichtliche Forschung zweifellos auch die Verarbeiter oder Redaktoren von Grundlagen eines Literaturproduktes zu würdigen hat, so muss die ihr vorarbeitende Quellenauslegung auch die Verbindungsglieder zwischen den einzelnen Grundschichten sowie den Plan und Geist dieser verbindenden und abschliessenden Arbeit ins Licht setzen[2]).

§ 15. Feststellung des Auslegungsobjektes unter „psychologischem“ Gesichtspunkte.

Der kritisch behandelte Text würde nun als der vom Exegeten zu bearbeitende Gegenstand festgestellt sein, wenn nicht neuerdings hie und da bald leiser und bald lauter dafür plädiert worden wäre, dass vielmehr der Autor des betreffenden Literaturproduktes das Objekt der Auslegung bilden müsse.

Am stärksten ist dies neuerdings von Gunkel betont worden[3]). Denn mit Sperrdruck hebt er hervor, dass das eigentliche Ziel aller Exegese „das Verständnis des Schriftstellers und seines Werkes“ sei. Es heisse, „einen Schriftsteller“ zu verstehen, und „das Verständnis eines so seltsamen und in seiner Art so gewaltigen Mannes wie Jesaja ist doch offenbar noch etwas ganz anderes als die Erklärung seiner Worte. Denn nirgends sind die Worte das Eigentliche“. „Worte sind Ausdrucksmittel der Gedanken und Empfindungen. Und auch diese sind nicht das letzte; Gedanken und Empfindungen sind die Äusserungen der lebendigen, bewegten Seele. Die Seele des Menschen, das geheimnisvolle Innenleben, das sich der Aussenwelt offenbart, indem es sich ausspricht, das ist das eigentlich Wertvolle.“ „Wer also einen „„Kontext““ erklärt hat, und sei es auch nach allen Regeln der Kunst, mit der gewissenhaftesten philologischen Treue usw., aber dabei übersehen hat, dass dieser Zusammenhang der Ausdruck etwa des Zornes oder der Begeisterung oder der Wehmut ist, der hat die Hauptsache übersehen.“ „Die lebendige Person also, in ihrem Wollen und Denken, in der Mannig-

---

1) Gehört etwa die geschichtliche Würdigung der pittoresken Ruine des Heidelberger Schlosses nicht auch zur kunstwissenschaftlichen Darstellung Altheidelbergs?

2) Fast richtig bemerkt also Gunkel, Die Grundprobleme usw. (1913), S. 35, dass „die Literaturgeschichte auch an den Sammlern, die mehr als Sammler sind, ein besonderes Interesse hat“. Sie hat aber auch an den blossen Sammlern ein Interesse. Denn auch im Sammeln wirkt sich ein Kulturmotiv aus.

3) Gunkel, Ziele usw. in „Reden und Aufsätze“ (1913), S. 12 f.

faltigkeit ihres ganzen geistigen Seins, sie ist der eigentliche Gegenstand aller Exegese.“ „Eine edle Leidenschaft soll den Exegeten erfüllen, diese eigentümliche, nie wiederholte und nie wiederholbare Person zu erfassen, sie in ihrem innersten Wesen zu durchdringen bis in die fernste Verästelung ihrer Seele.“

Was ist darüber zu urteilen? Kann dadurch der Text aus seiner Stellung als Objekt der Auslegung weggerückt werden?

Nein, denn erstens sind jene Sätze in sich selbst widerspruchsvoll. Zuerst sind in ihnen ja „die Worte“ als minderwertiger, unebenbürtiger Gegensatz zum betreffenden Schriftsteller (etwa Jesaja) diesem gegenüber zurückgeschoben, und die Seele oder das Innenleben des Schriftstellers als „geheimnisvoll“ hingestellt, aber auf einmal wird diese selbe Seele als „sich aussprechend“ bezeichnet. Also auf einmal kommt dieser neueste Lehrmeister der Auslegung doch auch nicht über die Worte als das Objekt hinaus, worauf sich die Auslegung zu beziehen hat. Er muss also doch selbst zurücknehmen, was in seinen recht bedenklichen Worten steht: „Dem Menschenkenner ist nicht unbekannt, wie vieles der Schriftsteller nicht gesagt, aber doch gedacht hat, weil es ihm selbstverständlich war, oder weil er es nicht auszusprechen vermochte, so dass oft die Hauptaufgabe der Exegese ist, das Unausgesprochene, Vorausgesetzte, Mitschwingende zwischen den Zeilen herauszuhören“ (S. 13). Zweitens hat kein richtiger Exeget schon bis jetzt übersehen, dass mit dem literarischen Erzeugnis einer Persönlichkeit diese selbst zusammenzuschauen ist und zugleich zum Verständnis gebracht wird. Drittens aber ist die Erklärung eines Literaturproduktes nicht dieselbe Aufgabe, wie die Charakterisierung seines Urhebers. Die letztere Leistung kann vom Exegeten hinzugefügt werden, aber im allgemeinen ist sie die Aufgabe des Historikers. Der Schreiber der oben zitierten Sätze mag also noch soviele Worte aufwenden, es ist ihm nicht gelungen, das literarische Produkt, worin sich die Seele des betreffenden Autors spiegelt, als den eigentlichen Gegenstand aller Auslegung aus seiner natürlicherweise repräsentierenden Stellung zu verdrängen.

„Von den Worten, den Zeichen, zurück in den Geist des Autors!“ ruft Wernle, Einführung usw. (1908), S. 30. Aber niemand hat es je anders gemeint. Wozu also offene Türen einrennen?

Im letzten Grunde hängen die hier besprochenen Äusserungen auch mit der Neigung zum Symbolismus und zur Betonung des Unterbewussten zusammen, die in den letztvergangenen Zeiten eine grosse Rolle in den Anschauungen über Kunst und in der Psychologie spielen (vgl. B. Ruettenauer, Symbolische Kunst 1900; Ad. Dyroff,

Symbolismus und Allegorie[1]; auch Lütgert, Die neue Mystik (im Theol. Literaturbericht 1909, S. 101—103). Aber die „Stimmung" kann nie zur Beherrscherin des Gedankens werden, und das „Unterbewusste" muss erst über die Schwelle des Bewusstseins treten, ehe es ein Objekt der Auslegung darstellen kann.

Zweiter oder aufbauender Hauptteil.

Bei der Darstellung der Tätigkeit, die der Ausleger an seinem nunmehr festgestellten Objekt zu vollziehen hat, wird man am richtigsten so verfahren, dass Anweisungen für diese Tätigkeit gegeben werden. Die Darbietung dieser Anweisungen aber schreitet wiederum am vernünftigsten von der Aufführung der zu leistenden Handlungen zur Kennzeichnung der zu vermeidenden Irrwege hin. So ergeben sich wieder zwei grosse Unterteile.

I.

Positive Direktiven für die richtige Auslegung.

Da das Auslegungsobjekt eine formale Seite an sich trägt und von der Form ein Inhalt umkleidet wird, so zerfallen die positiven Weisungen für die richtige Exegese in zwei Gruppen. Die eine von ihnen betrifft die Erklärung der Form eines Literaturproduktes, und die andere bezieht sich auf die Deutung seines Inhaltes. Da nun die Form eines literarischen Erzeugnisses von seinem sprachlichen Gewande gebildet wird, so kann die erste Gruppe von positiven Weisungen für die richtige Exegese nur in den Direktiven bestehen, die positiv zur richtigen Erklärung der sprachlichen Gestalt eines Textes anleiten. Deshalb ist zunächst von folgendem Gegenstande zu handeln.

1. Positive Anleitung zur richtigen sprachlichen Auslegung des Alten Testaments.

§ 16. Über die sprachliche Erklärung von alttestamentlichen Texten in gewöhnlicher Prosa.

1. Da es bei der Auslegung des A. T. gilt, einen fremdsprachlichen Text (s. o. § 9) zu erklären, so ist es bei der Ausübung dieser erklärenden Tätigkeit die grundlegende Handlung, den betreffenden hebräischen oder aramäischen Textabschnitt in die

---

1) In den Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft, Maiheft 1907.

eigene Sprache des Erklärers, wie als nächstliegender natürlicher Fall anzunehmen ist, zu **übertragen**. Diesem Übersetzen wird entweder, wenn es abschnittweise mit kursorischer Raschheit erfolgt ist, eine Einzelerklärung der schwierigeren Textmomente nachfolgen, oder die zusammenhängende Übersetzung eines kleineren Abschnittes wird erst hinter der Einzelerklärung gegeben. Die letztere Methode erscheint mir als die vorzüglichere, weil sie weniger, als jenes erstere Verfahren, zum flüchtigen Hinweglesen über die Schwierigkeiten des Textes verführt.

Welche von beiden Arten nun Wernle in der Schule an seinem Plato gelernt hat, erkennt man nicht aus seiner „Einführung in das theol. Studium“ (1908), S. 31. Um nämlich recht stark zu betonen, dass die Bibelauslegung nur die allgemeinen Prinzipien aller richtigen Auslegung zu befolgen habe, bemerkt er, dass diese ja schon auf der Schule beim Lesen von Plato, Sophokles oder Homer eingeübt werde. Aber ob da die Praxis der Auslegung auch wirklich die richtige war, und ob auch jeder Schüler auf die dabei angewendeten Prinzipien aufmerksam geworden ist? Gewiss mit gutem Grunde haben die meisten in alter und neuer Zeit diese beiden Fragen nicht zu bejahen gewagt.

2. Die **sprachliche Einzelerklärung** des Textes bezieht sich naturgemäss nur auf die **Besonderheiten**, die er in sprachlicher Hinsicht darbietet. Zu ihrer Beleuchtung dient selbstverständlich zunächst die **Grammatik** nach allen ihren Teilen bis mit Einschluss der Syntax[1]). In bezug darauf kommen zwar jetzt nicht mehr solche Deutungen, wie diese, vor: In Ex 34_6 steht für „langsam in bezug auf Zorn“ der Dual אַפַּיִם, und obgleich dieser Dual auch sonst öfters (Ex 15_8 usw.) für „Zorn“ steht, wird die Dualform in 34_6 doch auf die Langmut Gottes „für die Guten und für die Bösen“ gedeutet (Ibn Ezra z. St.). Aber eine genaue grammatische Erklärung ist am wenigsten durch einen der neuesten Gesamtkommentare zum A. T. überflüssig gemacht[2]).

Da wird ja z. B. in I, S. 18 über Gn 4_1 behauptet, קָנִיתִי bedeute „Ich gewinne meinen Mann wieder“. Also vor allem soll das Perf. *qanîthî* „eine mit Gewissheit zu erwartende Handlung“ bezeichnen. Aber ein solches Perfekt der Versicherung (meine Syntax § 131) kann in Gn 4_1 unmöglich angenommen werden, da קָנִיתִי sich auf den schon vorher erwähnten Akt des Gebärens beziehen soll, wie die Satzfolge „und sie gebar Qajin und sprach: *qanîthî*“ beweist,

---

1) Auch Birt, Kritik und Hermeneutik (1913), S. 41 beginnt mit der „formalen Auslegung nach Grammatik usw.“ Aber mit seinen Worten „Unser Hauptgrundsatz muss sein, dass wir jede Stelle natürlich und schlicht erklären“ (S. 102) ist nichts Deutliches gesagt.

2) A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebr. Bibel, 7 Bde. (1908—15).

wobei *Q.* und *q.* zwar nicht als Abgeleitetes und Etymon sich zueinander verhalten, aber durch die Alliteration als zwei zusammengehörige Grössen gekennzeichnet werden sollen. Auch dass *qana* „wiedergewinnen" bedeute, kann nicht einfach durch Hinweis auf „בנוּה Ps 122 3" begründet werden, denn wo das Zeitwort „bauen" die spezialisierten Bedeutungen „ausbauen" und „wiederaufbauen" besitzt, ist dies durch die betreffenden Objekte begründet, wie dies mein WB., S. 43 zeigt. Auch war im Zusammenhange von Gn 4 1 nicht von einer Entzweiung Adams und Evas die Rede, ja im Gegenteil meint der Text den von ihm erwähnten ehelichen Verkehr der beiden als Zeichen ihrer Harmonie. Endlich das blosse *îsch* von Gn 4 1 durch „mein Mann" zu übersetzen ist willkürlich. — Ferner in Bd. II wird bei der wichtigen Stelle Lv 17 11 b dekretiert: „Sprich בנפשׁ ohne Artikel! Die Präposition bezeichnet, wie Nm 34 2 und öfter, das Prädikatsnomen, und der Sinn des Satzes ist der: Das Blut ist es, das als Lebenselement die Sühne bewirkt". Nun dass es ein Bêth praedicati gibt, ist in meiner Syntax § 338 durch eine lange Reihe von Beispielen, unter denen sich auch Nm 34 2 befindet, belegt. Aber in Lv 17 11 ist es von den Punktatoren mit Recht nicht gesucht worden. Auch entspräche jene Aussage „das als Lebenselement Sühne bewirkt" durchaus nicht der Meinung des ersten Satzes von 11 a „denn die Seele (= das Leben) des Fleisches ist im Blute". Darnach kann in 11 b nicht gemeint sein, dass das Blut selbst und an sich als Lebenselement sühnt, sondern vielmehr ist gemeint: Das Blut (das Betonungsmittel liegt in dem *hu'*) sühnt durch die (in ihm noch lebende) Seele". Deshalb wurde ja auch der Priester, der das Opferblut zu sprengen usw. hatte, angetrieben, das Blut rasch zu verwenden, ehe es gerinne[1]) und dann nicht mehr als Träger des Lebens oder der Seele gelten konnte. — Sodann in Bd. III ist bei 2 S 23 2 behauptet: „Das Perf. דִּבֶּר ist im Sinne des Präsens zu verstehen". Aber wenn das eine Erklärung sein sollte, müssten Parallelen beigebracht werden, in denen ein Perfekt von einem gleichartigen Verb als Präsens gemeint wäre. Richtig hat die LXX: ἐλάλησεν; Vulg.: locutus est; Nowack: redete. Hier ist in 2 a um so weniger ein Perfekt der Erfahrung gemeint, als der gegenwärtige Erfolg der Erfahrung in 2 b hinzugefügt ist: „und sein Wort ist (infolgedessen) auf meiner Zunge". — Weiterhin in Bd. V bemerkt er bei Amos 9 11 b, dass das Wort „*harîsa* (Trümmer) seiner Form nach für Amos viel zu spät" sei. Aber weder hat er den Versuch gemacht, diese Behauptung zu begründen, noch lässt sie sich begründen. — Ferner in Bd. VI übersetzt er Hi 19 25: „Dann wüsste ich, dass mir ein Verteidiger leben wird usw." Jedermann sieht aber sofort, dass das betonende *'anî* „ich" unberücksichtigt gelassen, also die Aussage „Nun ich meinerseits weiss, dass mein Loskäufer lebt usw." verkannt ist[2]).

---

1) Reland, Antiquitates Sacrae III, § XXII.

2) Ein grammatisches Gesetz (meine Syntax § 276 a) ist auch übersehen, wenn Baalschem, der Begründer des Chassidismus sagte: „Wir

Also besteht viel Anlass, die genaue **grammatische** Erklärung immer wieder der Sorgfalt der Exegeten zu empfehlen[1]). An Hilfsmitteln zur Lösung dieser Aufgabe fehlt es ja nicht.

Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik^{28} (1909); S. R. Driver, Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew (1892); A. B. Davidson, Hebrew Syntax (1894); beide Werke, wie die ganze neuere Literatur, schon vollständig beurteilt in Ed. König, Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache (721 S.; 1897), in deren Stellenregister die Seitenzahlen mit den Schwierigkeiten parallellaufen, so dass es selbst einen syntaktischen Kommentar bildet; C. Gaenssle, The Hebrew Particle אשר (Chicago 1915). — Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen (1884); Strack, Grammatik des Biblisch-Aramäischen (1911; ohne Syntax); Marti, Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache (1911 mit ausführlicher Syntax).

3. Bei der sprachlichen Einzelerklärung begegnen aber auch Schwierigkeiten betreffs der **Wortbedeutung**. Zu ihrer Bewältigung stehen nun allerdings die Lexika zur Verfügung[2]). Aber der Ausleger des A. T. soll auch die Arbeit der Lexikographen nachprüfen und womöglich weiterfördern. Deshalb muss hier ein Wort

---

sagen „„Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs““, damit dir gesagt sei: Isaak und Jakob stützten sich nicht auf Abrahams Überlieferung, sondern selber suchten sie das Göttliche“ (bei M. Buber, Vom Geist des Judentums 1916, 52). Vgl. übrigens mit Ex 3 6 15 auch V. 16, wo *elohê* „Gott“ nicht wiederholt ist.

1) Melanchthons Satz „Grammatica efficit omnium artium doctores, quia praeparat ad alias artes“ steht sogar in einer evangelisch-lutherischen Bekenntnisschrift (Apologia Conf. Augustanae, Rech., p. 73), und zwar sehr mit Recht. — Die Klage: „Der religiöse Geist des A. T. geht vielfach in Grammatik und Archäologie unter“ (Lemme, S. 148) kann ich am wenigsten in bezug auf die Grammatik gerechtfertigt finden.

2) Gesenius-Rödiger, Thesaurus linguae hebraicae et chaldaicae (1828—58); Ges.-Buhl, Hebr. und aram. Handwörterbuch über das A. T. (unter Mitwirkung von O. Weber, H. Zimmern und W. Max Müller), 16. Aufl. 1915; Fürst, Hebr. und chald. Handwörterbuch, 3. Aufl. herausgegeben von V. Ryssel, auf dem etymologischen Standpunkte der Präfixtheorie stehend; Siegfried und Stade, Hebr. WB. zum A. T., mit Verzicht auf Etymologie und Sprachvergleichung geschrieben (1892); Brown-Driver-Briggs, A Hebrew-English Lexicon (1892—1906); Ed. König, Hebr. und aram. WB. zum A. T. (mit Transkription aller äth., arab., syr. usw. Ausdrücke, semasiologischer Ableitung der Wortbedeutungen, Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen) 1910, worin für das Biblisch-Aramäische auch schon der Wortschatz der 1906 f. entdeckten Papyri von Elephantine verwertet ist; Th. Plassmann, The signification of Berākā (New York 1913); E. Ben Jehuda, מלון הלשון העברית (Jerusalem 1905 ff.).

über die Quellen der Erkenntnis der hebräischen und aramäischen Sprache gesagt werden[1]).

a) Die erste Quelle fliesst in den indogermanischen Übersetzungen des A. T., die von solchen Personen gefertigt wurden, die noch die lebende hebräische und aramäische Sprache selbst kannten, wie die Urheber der Septuaginta und dann Aquila, Symmachus, Theodotion (meine Einleitung, S. 104—109), oder von Juden gelernt hatten, wie Origenes für die Herstellung seiner Hexapla (meine Einl., S. 110—12) und Hieronymus für die Anfertigung der lateinischen Kirchenbibel. Nur muss auch hier (s. o. S. 47) wieder darauf hingewiesen werden, dass die hellenistischen Urheber der Septuaginta naturgemäss für ihren alexandrinisch-griechischen Leserkreis manche dunkle Wortbedeutung hie und da aufzuhellen suchten, indem sie für eine etwa diesem Leserkreis fremdartige Erscheinung eine solche einsetzten, die den hebräisch-orientalischen Sprachgebrauch vermied oder überhaupt eine Dunkelheit aufhellte. Man vergleiche z. B. folgende Parallelen: hin nach dem Wehen des Tages (Gn 3_{8}) || τὸ δείλινον, also einfach „zur Abendzeit“; und Abraham war sehr schwer (Gn 13_{2}) || Abraham war reich (πλούσιος)[2]); Eselin (12_{16}) || Maulesel; in den Tagen Amraphels (14_{1}) || in der Königsherrschaft (βασιλείᾳ); die Hitze des Tages (18_{1}) || „am Mittage“ (μεσημβρίας); wie der Geruch des Feldes (27_{27}) || „wie der Geruch eines vollen Ackers“, wo also der Gedanke abgewehrt werden sollte, als wenn ein abgeerntetes Feld auch noch seinen eigenartigen Duft besitze; stehe ich etwa an Gottes Statt (50_{19}) || gehöre ich denn Gott an? — So ist auch z. B. das charakteristische וְעָנָה „und heulen werden sie“[3]) Jes 13_{22} zu einem nichtssagenden „und wohnen werden sie“ gemacht, wie das nach dem Volksglauben das Blut aussaugende Wesen ʿAlûqa (Pv 30_{15}) zum „Blutegel“ (βδέλλα), usw. in meinem WB. 288 a. 330 a. 353 a b. 368 a. So könnten Hunderte von Belegen dafür gegeben werden, dass aus jener griechischen Übersetzung nicht der Wortsinn des hebräischen Originals erkannt werden könnte[4]).

1) Immer noch nicht ohne Interesse ist die Lektüre von J. D. Michaelis, Beurteilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene Hebräische Sprache zu verstehen (1757).

2) Nicht πλοῦτος, wie bei Zach. Frankel, Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851), S. 6 steht.

3) Vgl. mein Wörterbuch, S. 319 a und 338 b gegen Ges.-Buhl.

4) Reiche Materialien darüber gibt Zach. Frankel, Vorstudien zur Septuaginta (1841) und in dem obenerwähnten Werke. Andere Belege finden sich auch hie und da in den Wörterbüchern und Kommentaren, soweit nicht die neuere Überschätzung der LXX die Sachlage verdunkelt.

b) Fliesst eine zweite Quelle für die Deutung des alttestamentlichen Hebräisch nicht im Neuhebräischen, das ja wieder seinerseits durch Übersetzungen in neuere Sprachen verständlich gemacht ist? Diese Frage soll nicht ganz verneint werden. Aber der Sinn mancher althebräischen Ausdrücke hat sich nicht bloss begreiflicherweise, sondern auch wirklich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt. Um einige Beispiele zu bringen, so hat עצם „Knochen“ im Nhbr. nicht bloss weit mehr den Sinn von „selbst“ bekommen[1]) und bedeutet auch „Besitz, Gut“[2]). Schon Strack-Siegfried, Lehrbuch, S. 36, Anm. (fehlt bei Albrecht) machen darauf aufmerksam, dass unter den zahlreichen Wörtern, die im Biblisch-Hebräischen und im Neuhbr. existieren, „nicht wenige die Bedeutung verändert haben“: בִּרְיָה „Speise“, nhbr.: Geschöpf; גֹּלֶם „Embryo“, nhbr.: ungebildeter Mensch; גּוֹי „Volk“, nhbr.: Nichtjude; גֵּר „Fremdling“, nhbr.: Proselyt usw. Vgl. auch z. B. בֶּקַע „Holzscheit“, רֵיחַ „Riechen“ usw. in der „Hebr. [d. h. althbr. und neuhebr.] Konversationsgrammatik“ von J. Rosenberg (1897). Deshalb mussten in meinem WB. mehrmals dagegen Einwände erhoben werden, dass bei Ges.-Buhl die Bedeutung eines althebräischen Wortes aus dem Neuhebräischen genommen ist: S. 316ᵇ. 353ᵇ usw. Mit Unrecht will man auch אחרון in dem Satze „und als letzter (Jes 48_{12}) wird er auf dem Staube sich erheben“ (Hi 19_{25}) nach dem rabbinischen אחראי „Bürge“ deuten[3]), und wie matt ist auch die dann gegebene Übersetzung: „Und ein Bürge überdauert den Staub“!

Übrigens auch aus dem Aramäischen kann die Deutung des A. T. nur mit grosser Vorsicht geschöpft werden. Auch in bezug auf diese allerdings oft schwierigen Fragen scheint mir neuerdings das Gebiet der Aramaismen etwas zu weit gesteckt zu werden[4]). Denn z. B. wird das רעע „zerschmettern“ (Ps 2_9 usw.) und absolut „schmettern = toben (Jes 8_9) als ein Fremdwort aus dem Aramäischen hingestellt[4]). Aber im Hebr. konnte ein transitives und ein intransitives רעע nach vielen Parallelen (Sy. § 210) existieren. Dagegen würde dem hebr. intransitiven רעע „innerlich haltlos usw. = böse sein“ nicht wahrscheinlich ein transitives רעע aus einem fremden Dialekt hinzugesellt worden sein. Ferner ohne Grund soll auch in Ps 109_{11} das ינקש „Netze stellen wird er = auflauern“ durch „schlagen = Hand

---

1) Strack und Siegfried, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache (1884), § 31. Bei K. Albrecht, Neuhebräische Grammatik (1913), § 34 steht nichts davon.

2) Gu. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch (1901), S. 305 b.

3) F. Perles, Analekten zur Textkritik des A. T. (1895), S. 74.

4) Bei E. Kautzsch, Die Aramaismen des A. T. (1902), S. 83 f. und mit ihm Ges.-Buhl im Handwörterbuch s. v. רעע.

legen an" nach dem Aramäischen erklärt werden, wie übrigens אדיר (Jes 10 34 Hes 17 23 u. Sach 11 2) nach dem Rabbinischen und Syrischen als „Zeder" gedeutet werden[1]). Aber Jes 10 34 soll dabei übersetzt werden „und der Libanon mit den Zedern wird fallen", während doch der Libanon dort ein Bild des Assyrerheeres ist, und der ironisch gemeinte Satz „und der Libanon wird als Prachtexemplar fallen" eine höchst eindrucksvolle Aussage bildet. In Hes 17 23 soll dann vorausgesetzt werden, dass אדיר hinter ארז „eine spezielle Zedernart bezeichne". Ferner gerade weil auch in Sach 11 2 אדיר neben ארז steht, bedeutet es nicht „Zeder", sondern gemeint ist: „Wehklage, o Zypresse, denn gefallen ist die Zeder, was Prachtexemplare waren, die sind vernichtet". Wenn da אדירים wieder „Zedern" meinte, würden beide Sätze die reine Tautologie bilden.

c) Als drittes Hilfsmittel der lexikalischen Deutung des Althebräischen und Biblisch-Aramäischen kommen natürlich auch die anderen verwandten semitischen Sprachen in Betracht. Dies kann aus jeder Seite eines der neueren hebräisch-aramäischen Wörterbücher zum A. T. ersehen werden, wie z. B. aus der Vergleichung der in meinem WB. dabei stets transkribierten (!) arabischen, äthiopischen, babylonisch-assyrischen und syrischen Wörter: אבד, äth. *'âbda*, umherirren; אגג, ass. *agâgu*, ergrimmen; vgl. bei ארר 28 a, במה 42 a, דרור usw. 72 b. 131 b. 599 b usw. in tausend Fällen[2]).

Aber auch bei dieser Verwendung der anderen semitischen Sprachen kann man in die Irre gehen, wenn man voraussetzt, dass die gleichlautenden Wörter in allen verwandten Sprachen ebendieselbe Bedeutung besessen hätten. Dass dies aber keineswegs der Fall war, ergibt sich schon aus folgenden Beispielen: Dem arab. *'abâ[j]* „sich weigern, nicht wollen" steht das hebr. *aba* „wollen" gegenüber, und so stehen sich gegenüber ass. *baqâru* „in Anspruch nehmen", hbr. *baqar* „untersuchen, besichtigen"; ass. *gamâlu* „vollkommen erhalten, schonen, schützen", hbr. *gamal* „vollbringen, antun"; ass. *duppuru* (in Amarnatexten auch: *dubburu*) „treiben", hbr. *dibbèr* „sprechen"; ass. *damâmu* „wehklagen, girren", hebr. *damam* „verstummen"; arab. *hálaka* oder *hálika* „zugrunde gehen", hbr. *halákh* „gehen"; ass. *zakâru* „nennen, sprechen, schwören", hbr. *zakhár* „sich erinnern"; ass. *kânu* „feststehen, fest oder recht sein", arab. *kâna* „sein"; arab. *lachmun* „Fleisch", hbr. *lèchem*

1) Bei F. Perles, Analekten usw., S. 81 und 75.

2) Mehrere gute Bemerkungen habe ich dabei aus F. Perles, Babylonische Glossen (Berlin, Peisers Verlag 1905) zitiert. Manche hebräische Ausdrucksweise, wie „Staub fressen" (Gn 3 14) ist durch die keilschriftliche Existenz derselben Redensart „unsere Feinde sollen Staub fressen" (KB, Bd. V, 232 f.) beleuchtet worden.

„Brot"; arab. *málaka*, äth. *maláka* „besitzen, beherrschen", hbr. *malákh* „König sein, regieren", syr. *melákh* „raten, Ratschluss fassen, beschliessen" und nur nebenbei auch „herrschen"; ass. *qablu* „Kampf", hbr. *qeból* „Gegenüber κ. ἐ. = Sturmbock"; ass. *scharru* „König" (vom Oberherrscher gesagt)[1]), hbr. *sar* „Fürst" und fraglicherweise dann „Herrscher"; usw. Überaus interessant ist es ja auch, dass gerade auf religiös-kultischem Gebiete homonyme Ausdrücke bei verschiedenen Gemeinschaften einen verschiedenen Sinn haben: *kómer*, Plur. *kemarîm* bedeutet für den Jahvegläubigen überall den Baꜥalspriester (Hos 10$_5$ usw., den ägyptischen Götzenpriester auch in den Elephantinetexten), aber syr. *kumrâ* bezeichnet den „Priester"; vgl. bei שֵׁד im WB. 484b[2]).

Dieser Sachverhalt ist etwas ausführlicher aufgezeigt worden, weil er von grundlegender Wichtigkeit ist und doch neuerdings keine Beachtung gefunden hat. Denn man ist in der Exegese vielfach so verfahren, als wenn man hebräische Ausdrücke einfach nach den Bedeutungen erklären dürfe, welche die Homonyme in den verwandten semitischen Sprachen besitzen. Dieses neuerliche Verfahren kann aus folgenden Beispielen ersehen werden.

Das Qal רחף bedeutet Jr 23$_9$ „beben" und das Pi. *rich(ch)aph* Dt 32$_{11}$ bezeichnet ein intensives Beben: „mit den Flügeln flattern, schützend schweben" (vom Adler ausgesagt). Nach diesem hebräischen Sprachgebrauch ist also das Ptz. Pi. in Gn 1$_2$ zu deuten: schweben und ähnlich. Aber mit „brüten" ist es übersetzt worden von Wellhausen, Proleg.[2] 412; Cheyne, Traditions etc., p. 8; Gunkel, Gn.[3], S. 101. 104; Procksch, Gn., S. 426, und dies tut man mit ausdrücklicher Berufung darauf, dass das homonyme syrische Verb *recháph* bedeutet „incubuit, fovit ova"[3]). Aber gemäss dem oben nachgewiesenen Sachverhalt ist das hebräische Verb nach dem hebräischen und nicht nach dem syrischen Sprachgebrauch zu deuten, und mit Unrecht lässt Ges.-Buhl 1915 s. v. die Wahl zwischen beiden Deutungen frei.

Ferner das Wort *mîn* bedeutet in Gn 1$_{11}$ usw. „Art", לְמִין, nach seiner Spezies (Beschaffenheit und Gattung), was das Wort auch nach seiner Verwandtschaft mit *temûna* „Gestalt" und nach den alten Übersetzungen bezeichnet. Diese Bedeutung des Wortes *mîn* wurde

---

1) Z. B. im Hammurapi-Codex (R. F. Harper, The Code of H. 1904, p. 188).

2) Über das indische *div* „Gott" und persische *daëva* „Dämon" vgl. in meiner GATRel. 1915, S. 509.

3) Brockelmann, Lexicon syriacum, p. 189. Im Targum und Talmud kommt dieses Verb gar nicht vor nach Levy, Wörterbuch über die Targumim und Dalman, Aram.-nhbr. WB.

von Delitzsch bestritten[1]), und auch wieder H. V. Hilprecht[2]) hat behauptet, dass das biblische *mîn* die Bedeutung „Zahl" besitze. Beide meinten, dies wegen des assyrischen *mîn* behaupten zu müssen, weil dieses in einem neuerdings gefundenen Fragment der babylonischen Flutdarstellung, das Verwandtschaft mit der esoterisch-priesterlichen Darstellung der Genesis zeige, den Sinn von „Zahl" habe. Aber die Verwandtschaft zwischen beiden Darstellungen ist keineswegs so genau, dass der hebräische Darsteller eine Entlehnung vorgenommen haben müsste. Auf jeden Fall ist es methodisch unrichtig, ein hebräisches Wort nach einem babylonisch-assyrischen zu deuten.

Sodann das Wort אֵד in Gn 2 6 kann nicht bloss nach seinem möglichen Zusammenhang mit dem arab. *'ijâd(un)* „Zuflucht; Schleier; Luft usw." (Freytag, Lex. arab. s. v.) den Sinn von „Nebelschleier, Nebel" besitzen, sondern bedeutet auch in Hi 36 27 am wahrscheinlichsten „Nebel"[3]), und weil nach dem Kontext von Gn 2 6 der Mangel an Regen beseitigt werden soll, so bezeichnet es auch da nach aller Wahrscheinlichkeit „Nebel oder Dunst". Aber mit „Flut oder Strom" ist das *'êd* in Gn 2 6 neuerdings vielfach nach dem Assyrischen übersetzt worden[4]). Aber nicht bloss besteht kein Recht, das hebräische Wort nach dem bab.-assyrischen zu deuten, sondern diese Deutung passt nicht einmal in Gn 2 6, denn eine aus der Erde hervorbrechende „Flut" würde nicht natürlicherweise die g a n z e Ackererde tränken. Richtig übersetzt also auch der Assyriolog A. Ungnad[5]) das *'êd* von Gn 2 6 mit „Dunst". — *chag* ist nach dem Assyrischen als „Vollmond" zu deuten[6]). Aber für „Vollmond" hat der Hebräer ein anderes Wort: *kèsè'* und ähnlich.

Endlich beim Zeitwort *kippèr* bestehen im Hebräischen (*kephôr*, *kappóreth* usw.) und in der Konstruktion dieses Verbs, wie sie genauer in meinem WB. 186 nachgewiesen worden ist, Anhaltspunkte dafür, dass es im Sinne von „bedecken (und dadurch vor dem Richter verbergen) = sühnen" gemeint sein soll. Dafür spricht ferner das arab. *káphara*, das[7]) „bedecken" heisst. Aber ohne die eingehende

---

1) Friedr. Delitzsch, Prolegomena zu einem neuen Hbr. WB (1886), S. 143.

2) H. V. Hilprecht, Der neue Fund zur Sintflutgeschichte (1910), S. 52 f.

3) Auch Budde im HK zu Hiob (1913) übersetzt dort mit „Dunstschicht".

4) Von Gunkel z. St.; Kautzsch 1908 z. St.; Joh. Theis, Sumerisches im A. T. (1912), S. 17: „Hochflut", als wenn in Gn 2 6 von einer Sintflut die Rede sein sollte; Peters in Hastings' Enc. of Rel. and Ethics, Vol. IV, p. 151; Procksch, Gn (1913), S. 19.

5) In der zu seiner Hebr. Gram. gefügten Einführung in die Hebr. Lektüre (1912), S. 44.

6) Nach Hub. Grimme, Das israelitische Pfingsfest usw. (1907), S. 12. Denkt er dabei an *agû* (ein Synonymum von *kusè'u* „Kopfbinde, Turban"), womit sich der Mondgott Sin zur Vollmondszeit bedekt?

7) Nach deutlichen Belegen bei Lane, Dictionary s. v.

Begründung, die in meinem WB. gegeben ist, zu beachten, wird das hebr. *kippèr* neuerdings nach dem babylonisch-assyrischen *kuppuru* gedeutet (z. B. in Ges.-Buhl 1915 s. v.), das nach mehreren Schwankungen jetzt mit „bestreichen (z. B. mit Erdpech), abwischen (z. B. Tränen), kulttechnisch: wischen, bestreichen, dann wohl auch in allgemeinerem Sinn reinigen u. ä." gedeutet wird[1]). Aber dadurch können die von mir im WB. s. v. zusammengestellten Gründe nicht aufgehoben werden, und nach den oben gegebenen Belegen, wonach homonyme Wörter in den verschiedenen semitischen Sprachen sehr oft in ihrer Bedeutung voneinander abweichen, gibt ja auch schon die richtige Methode kein Recht, ein hebräisches Wort nach einem gleichlautenden babylonischen zu deuten[2]).

Übrigens dass auch der kulturelle Zusammenhang Israels und der Babylonier kein so positiver war, dass aus ihm ein solches Recht abgeleitet werden könnte, wird noch weiter unten zu berühren sein.

d) Endlich darf auch die etymologische Erforschung der Wörter nicht als Quelle der Erkenntnis ihrer Bedeutung und der Unterscheidung von Grund- und Nebenbedeutung unberücksichtigt bleiben. Mit dieser Forschung ist allerdings nicht eigentlich das Zurückführen der vorhandenen Bedeutungen eines Wortes auf die wahrscheinlich ursprünglichste gemeint[3]). Diesem letzteren Zweige der Forschung, den man bekanntlich Semasiologie nennt, einen Dienst zu leisten, war der erste Anlass zur Ausarbeitung meines Wörterbuchs. Die etymologische Untersuchung z. B. des hebräischen Wortschatzes strebt vielmehr darnach, die Wurzelbedeutung und deshalb die Wurzel und wurzelhaften Zusammenhänge des Hebräischen mit den anderen Sprachstämmen zu ergründen. Die dabei befolgten Haupttheorien (die Präfixtheorie von Fürst in seinem WB. und die richtigere Theorie, dass bei der Grundstammbildung schwächere Laute bald vor,

1) Hnr. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (1915), wo die Summe der babylonischen Lehnwörter mir überhaupt etwas zu gross angesetzt zu sein scheint, weil die Erscheinung der Parallelbildungen nicht hinreichend gewürdigt ist.

2) Woran sich Frd. Delitzsch in seinem Hiobkommentar (1902) bei 26 13 erinnern lässt, ist schon in meinem WB. 524b beurteilt. Aber ohne Delitzsch zu erwähnen, sagt S. Daiches (Hi 26 13 f. in ZAss. 1910, S. 1 f.) unrichtig, dass im Kontext nicht vom verdunkelten Himmel die Rede sei. Denn dies braucht erstens nicht vorher angemeldet zu sein, und zweitens deutet der Ausdruck „flüchtige Schlange" auf Wolkendunkel hin (vgl. bei נחש I in meinem WB.). Er übersetzt שפרה mit „she spread out", und sehr unnatürlich will er schliesslich lesen: „Durch seinen Geist hat seine Hand ausgebreitet den Himmel". Das ist eben formelle Babylonisierung des Althebräischen. Vgl. weiter noch bei שרה und חחש in meinem Wörterbuch.

3) So fasste es J. D. Michaelis, Beurteilung der Mittel usw., S. 17.

bald zwischen, bald hinter die beiden Wurzelkonsonanten gesetzt worden sind) sind anderwärts zu beurteilen[1]).

Durch solche Untersuchungen ist gewiss auch neuerdings in manchen Fällen die Bedeutung eines hebräischen Ausdrucks genauer bestimmt worden, aber in anderen Fällen war auch gegen auf Wurzelforschung gebaute Deutungen zu opponieren. Denn z. B. ist nicht für *qaw* (Ps 19 5 Jes 28 10. 13 usw.; mein Wörterbuch 403 b) ein קוה anzusetzen, das mit dem ass. *qibû* (Pi. „schreien") zusammenhinge, wenn auch für Ps 52 11 (ebenda)[2]). Ferner z. B. von מִנְחָה „Geschenk: Opfer", das natürlicherweise mit dem arabischen *mánacha* „schenken" zusammenhängt, wird das Etymon in נחה „führen" gesucht von Perles (Analekten usw., S. 78). Aber erstens müsste dann jenes arab. Verb ein Denominativum sein, und zweitens ist der Begriff „etwas Zugeführtes" doch zu allgemein und zu nichtssagend, um aus ihm „Opfer" herzuleiten.

Rein auf etymologischem Wege soll neuestens die Bedeutung von בִּתְרוֹן gefunden worden sein[3]). Er leitet von dem Verb בתר „zerschneiden" für *bithron* die Bedeutung „the half day" und in diesem besonderen Texte die Bedeutung „the forenoon" (p. 282) ab. Bei Ges.-Buhl 1915 s. v. wird dies schon als zweifellos richtig anerkannt. Aber abgesehen davon, dass dann diese Zeitbezeichnung im übrigen ganz verschwunden wäre, würde „der halbe Tag" sowohl den Vormittag als auch den Nachmittag haben bezeichnen können und so eine grosse Unsicherheit entstanden sein. Aber hauptsächlich muss folgendes eingewendet werden. Wenn jemand „die ganze Nacht" ging, so war dies der Erwähnung wert, aber zu erwähnen, dass jemand (und in jener Textstelle z. B. eine Armeetruppe!) „den ganzen Vormittag" marschierte, das würde naiv sein. Folglich muss es für בִּתְרוֹן bei der Deutung „koupiertes Terrain" (mein WB. 52 a) und ähnlich bleiben, und הָלַךְ „gehen durch eine Gegend" (Dt 1 19 2 7) braucht nicht stets den Akkusativexponenten אֵת hinter sich zu haben, weil dieser ja auch sonst oft fehlt.

e) Dass übrigens bei der lexikalischen Deutung auch die feinen Unterschiede der Synonyma zu beachten sind, ist selbstverständlich. Die neueren Arbeiten über sie sind diese: Zemach Rabbiner, Beiträge zur hebräischen Synonymik in Talmud und Midrasch (1899), S. IX ff.; C. v. Orelli, Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit (1871); V. Ryssel, Die hebräischen Synonyma des Wahren

1) Vgl. mein Historisch-kritisches Lehrgebäude des Hebr. II, S. 374 f.

2) So sind noch andere Aufstellungen von J. Barth, Etymologische Studien (1893) und Wurzeluntersuchungen zum hebr. und aram. Lexikon (1902) in meinem WB., S. 67 a. 78 a. 403 b usw. kritisiert.

3) W. R. Arnold im American J. of Semit. Lang. and Lit. (1912), p. 274 ff. über 2 S 2 29.

und Guten (1872); S. Levin, Versuch einer hebräischen Synonymik (1894), S. 13ff. Sie sind in meinem WB. kritisch benützt worden. Vgl. in dem angefügten deutschen Wortregister z. B. bei „fremd" usw.![1]) Viele synonyme Ausdrücke werden ja auch schon in der Grammatik gegeneinander abgegrenzt, wie z. B. die objektiv verneinende Negation לֹא und die subjektiv verneinende Negation אַל (Syntax § 352a. 353d). Zu den da aufgezählten wichtigen Fällen von אַל („etwa? Num?) ist noch Hi 40 32 b zu fügen[2]).

Um bei der Auslegung selbständig den Gebrauch und Sinn eines Wortes feststellen zu können, ist überdies die Benützung einer sog. Verbalkonkordanz nicht zu entbehren, in der alle Stellen jedes hebräischen oder aramäischen Wortes im A. T. verzeichnet sind. Ältere Werke dieser Art waren Joannis Buxtorfi Concordantiae Bibliorum Hebraicae et chaldaicae (1632) und ihre Neuausgaben von Jul. Fürst 1840, B. Baer 1861, Davidson 1876. Aber die in diesem Werke fehlenden Pronomina, Adverbia, Praepositiones, Conjunctiones und Interjectiones sowie Nomina propria sind auch verzeichnet in Sol. Mandelkerns Veteris Testamenti Concordantiae (1896), wovon dann auch eine brauchbare kleinere Ausgabe erschienen ist, und wozu auch noch Sven Herner, Verbesserungen zu Mandelkerns Grosser Konkordanz (Lund 1909) zu vergleichen ist.

f) Einen Ausgangspunkt der sprachlichen Erklärung, der mit dem Nutzen der soeben besprochenen Synonyme verwandt ist, kann auch der Kontext bilden, und jedenfalls ist jeder Schriftsteller zunächst nach seinem eigenen Sprachgebrauch zu erklären[3]). Aus dem Kontext ergibt sich auch oft die Bedeutung eines Wortes, wie z. B. der genauere Sinn der Bezeichnung נָבִיא „Prophet", wenn sie z. B. in bezug auf Hananja angewendet wird (Jr 28 1 ff.)[4]). Aus dem Kontext von Jr 28 1 ff. ergab sich, dass Hananja nur zu den sogenannten Volkspropheten gehörte, über deren Ursprung und Tendenz man in meiner Geschichte usw. 1915, S. 368—72 vergleichen kann.

Doch darf die dirigierende Bedeutung des Kontextes auch

---

1) „Dem etwaigen Unterschiede der Synonyme gingen schon die Griechen (der Sophist Prodikos und andere) nach", bemerkt Birt, S. 47.

2) Gegen Perles, Analekten usw., S. 81; Budde u. Steuernagel z. St.

3) Schon Aristarch stellte das Prinzip auf, Homer sei nur aus Homer zu erklären (Birt, Kritik usw. 1913, S. 53).

4) Auf diese Bedeutung des Kontextes hat schon Hieronymus im Kommentar zu Jr 28 10 hingewiesen (Döller, p. 89), indem er sagte: „Multa in Scripturis sanctis dicuntur iuxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non iuxta quod rei veritas continebat". Nur ist seine Behauptung im Grunde genommen falsch, weil der wirkliche Sinn eines biblischen Ausdrucks sich aus dem Zusammenhange ergibt.

nicht zu einer mechanischen Gleichordnung aller seiner Aussagen führen. Vielmehr ist dabei dieses hermeneutische Prinzip geltend zu machen, dass die Aussagen, die keine andere Auslegung erfahren können, und die Aussagen zu unterscheiden sind, bei denen eine andere Auffassung möglich ist. In bezug auf den Sabbat ist in Jes 1 13 b keine absolute Ablehnung ausgedrückt, wie vorher in der Frage: „Wer hat dies von euch gefordert?“ (V. 12 b). Betreffs des Sabbats (V. 13) steht nur das aus sachlichem Grund abwehrende „ich halte nicht aus“, aber nicht das eine formale Rechtsverletzung urgierende „Wer hat gefordert?“ Also braucht Jesaja die Zugehörigkeit des Sabbats zum göttlichen Grundgesetz nicht ebenso abgelehnt zu haben, wie die Zugehörigkeit von Opfergesetzen zu ihr (gegen Dillmann und v. Orelli z. St.).

Besonders wichtig ist das Aufklärungsamt des Kontextes, wenn er bei der Behandlung ebendesselben Themas dieses in ähnlichen Ausdrücken bespricht. Dies leistet der Kontext vornehmlich, wenn er in Parallelstellen besteht. Wie mannichfach die Bedeutung eines solchen Kontextes für die Erklärung sein kann, wird sich am besten an folgenden zwei Beispielen zeigen lassen.

In Nm 24 17 b sagt der Seher: „Hervortritt ein Stern aus Jakob, und auftritt ein Szepter aus Israel, und er wird zerschlagen die beiden Haarränder Moabs usw.“ Die „Haarränder“, die von Beduinenstämmen gestutzt zu werden pflegten (Jr 9 25 25 23 49 32 usw.) sind gemeint, denn nur dann erklärt sich der Dual. Zu diesem Satze gibt es aber eine Parallelstelle: Jr 48 45. Da steht für den Dual פַּאֲתֵי der Sing. פְּאַת „Haarrand“, also eine leichtere Form. Ferner für die Fortsetzung in Nm 24 17 וְקַרְקַר „und wird herausdrehen d. h. vertilgen“ bietet Jr 48 45 vielmehr וְקָדְקֹד „und den Scheitel“. Diese Variante kann entweder aus dem Streben, das seltene Verb קרקר zu erleichtern, oder aus der Neigung, dem „Haarrand“ ein paralleles Objekt „Scheitel“ hinzuzufügen, geflossen sein, indem in jedem Falle der in den Handschriften häufige Wechsel von ד und ר (s. o. § 11, 2) mitgewirkt haben kann. Jedenfalls hat das Streben, einen dunkleren Ausdruck aufzuhellen, bei der dritten Variante gewirkt, die in dem letzten Satze von Nm 24 17 und Jr 48 45 begegnet: dem בְּנֵי־שֵׁת, das am wahrscheinlichsten „Kriegslärmer“ (Freunde des Kriegsgetümmels) bedeutet, entspricht בּני־שָׁאוֹן, was denselben Sinn besitzt, worin aber das dunkle שֵׁת durch das helle שְׁאוֹן ersetzt ist. Bei diesem Paar von Paralleltexten ist also der ältere durch den jüngeren mehrfach in formeller und auch sachlicher Beziehung aufgehellt worden. Aber das Verhältnis von Parallelstellen kann auch ein anderes sein.

Betrachte man z. B. aus den beiden Paralleltexten des Dekalogs (Ex 20 2-17 ‖ Dt 5 6-18) folgenden Punkt! Das eine Mal heist es „Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als Lügenzeuge aussagen“ (20 16), aber das andere Mal: „Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als unzuverlässiger oder falscher Zeuge aussagen“ (5 17). In jenem Texte

steht *schèqer* „Lüge", aber im deuteronomischen Wortlaut steht *schāw* „Hohlheit, innere Unwahrheit, Unwahrhaftigkeit usw." (WB. 486a). Wie also verhält sich die zweite Form des Verbots zur ersteren? Sie erweitert den Umkreis des ungerechten Zeugen. Sie verbietet nicht bloss, dass jemand bei Abgabe seines Zeugnisses geradezu Lügen macht (d. h. mit Wissen und Willen die Unwahrheit sagt), sondern auch, dass er überhaupt vom Tatbestand abweicht und irgendwie Falsches aussagt. Folglich bieten diese beiden Parallelstellen einen von den Fällen, in denen der eine Paralleltext ein Symptom von der Weiterentwicklung der israelitischen Kultur bildet. In diesen Fällen bietet also ein Paralleltext nicht bloss Veranlassung, jeden Text scharf mit dem anderen zu vergleichen und in seiner Eigenart zu erkennen, sondern auch einen Beitrag zur inhaltlichen Deutung des A. T.

Mit den beiden Beispielen dürfte aber schon genug auf den Wert hingewiesen sein, den die Beachtung der Paralleltexte (aufgezählt in meiner Einleitung, S. 56 f.) für den Ausleger besitzt[1]).

Übrigens nur eine besondere Richtung in der Funktion des Kontextes bei der Auslegung bezeichnet der Satz „Scriptura Sacra sui ipsius legitimus interpres est", und nur eine Genauerbestimmung dieses Satzes liegt in der Weisung, dass die hellen Stellen ihr Licht auf die dunklen ausgiessen müssen[2]). Das ist eine natürliche und gesunde Auslegungsregel. Sie gilt doch bei jedem Literaturprodukt.

Mit Unrecht wird z. B. bei Doeller § 2 (p. 4) betont, dass durch Schriftauslegung viele häretische Ansichten begründet worden seien. Denn dies ist ja eben durch die Nichtbeachtung jenes Auslegungsgrundsatzes verschuldet worden!

§ 17. Über die formelle Erklärung von poetischen Texten als solchen.

1. Aus dem althebräischen Schrifttum heben sich Partien heraus, die nicht nur nach ihrer überlieferten besonderen Schreibung in abgesetzten Zeilen („Stichen"), sondern auch als „Lieder" sich von der einfach dahinschreitenden Darstellungsart (Prosa) unterscheiden und daher als Erzeugnisse der Poesie, der künstlicheren

---

1) Übrigens dass Selbstwidersprüche eines Autors vorkommen können, gab schon das Altertum zu, indem es vom „dormitans Homerus usw." sprach. „Im 5. Buche der Ilias stirbt der paphlagonische König Palaimenes (V. 576 ff.), aber im 13. Buche (V. 658) lebt er wieder" (Birt, S. 117).

2) Schon Luther sagte z. B.: „Man muss die Schrift mit heller Schrift erklären" (Walch XVIII, 1583) und Joh. Gerhard, Loci, tom. I, 53: „Ex perspicuis scripturae locis colligitur regula fidei"; vgl. auch Emil Weber, Bibelglaube und historisch-kritische Schriftforschung (1913), S. 11; 2. Aufl. 1914, S. 8.

Darstellungsart, anzusehen sind. Zu diesen Partien der althebräischen Literatur gehören zunächst die stichometrisch geschriebenen Abschnitte Ex 15 1b-18, Dt 32 1-43, Ri 5 1-31, 2 S 22 1-51 und die übrigen Lieder, die als Gesangstexte natürlicherweise überall und zu allen Zeiten in erster Linie als Literaturprodukte mit einem besonderen Rhythmus angesehen worden sind: Nm 21 17f.; Ps 18 usw.[1]).

Die Weite der Ausdehnung der poetisch geformten Bestandteile des althebräischen Schrifttums ist eine Streitfrage. Manche sehen ja jetzt zunächst auch im ganzen Umfange der Prophetienbücher poetisch geformte Ausserungen. In einem neuesten Kommentar zum Buche Jesaja[2]) wird gleich auf S. 1 von „Versmass" und „Versformen" des ersten Kapitels des Jesajabuches gesprochen, und so geschieht es noch weithin. Aber mein Urteil ist dies: Die Propheten haben „Lieder" (Jes 5 1 usw.) in ihre Darlegungen eingeschaltet und schon dadurch die umgebenden Partien davon abgetrennt. Auch sind die Äusserungen der Propheten naturgemäss häufig in den oft die Strassen durchhallenden Rhythmus der Leichenklage übergegangen (Am 5 1 usw.)[3]). Ferner tragen manche Grundsentenzen in den Prophetenschriften den Charakter des poetisch geformten Spruchs (*maschal*, wie die Aussprüche Bileams Nm 23 7 usw.). Also die Prophetienbücher enthalten poetisch gestaltete Stücke, aber bestehen nicht aus solchen. Dieses Urteil stimmt mit alten Sätzen zusammen, denn zunächst der Syrer Adrianos bemerkte, dass im Unterschied von den Psalmen usw. die Aussprüche Jesajas, Jeremias und der in ihrer Periode lebenden in ungebundener Rede geschrieben seien[4]). Ebenso bemerkte Hieronymus in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Jesajabuchs: „Niemand meine, dass die Propheten bei den Hebräern durch ein Metrum gebunden würden und eine Ähnlichkeit mit den Psalmen hätten". Dieses mein Urteil beruht aber hauptsächlich auf einer Prüfung der formellen Beschaffenheit der Prophetienbücher. Nicht bloss um dieses Urteil hier wenigstens kurz zu begründen, sondern auch um die formelle Erklärung eines grossen Teiles vom A. T. zu ermöglichen, muss nun zunächst der formale Charakter der althebräischen Poesie bestimmt werden.

2. Der formale Grundcharakter der althebräischen Poesie, die, wie z. B. das Nibelungenlied akzentuierenden Rhythmus besitzt, liegt in der ideellen oder wenigstens formellen Eurhythmie der aufeinanderfolgenden Sätze. Dies ist positiv und negativ[5]) in meinem neulich erschienenen Büchlein „Hebräische Rhythmik" be-

1) Die weitere Aufzählung siehe in meiner „Hebr. Rhythmik" (1914, S. 4).

2) B. Duhm, Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt, 3. Aufl. (1914).

3) Jes 23 16: „Nimm die Leier, durchzieh die Stadt, du vergessene Hure!" — auch eine Totenklage, nämlich über die Vernichtung einer moralischen Existenz.

4) Adrianos, Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, § 134.

5) Mit Diskussion aller neueren Aufstellungen.

gründet, worin übrigens auch der Reim, das Enjambement und alle technischen Ausdrücke bis mit dem Strophenbau der althebräischen Poesie behandelt, wie auch Proben rhythmischer Betonung gegeben sind. Also die alttestamentliche Dichtung hat einen so freien Rhythmus, dass sie nur durch den Gedankenparallelismus oder wenigstens die wesentliche Symmetrie der aufeinanderfolgenden Sätze sich kennzeichnet. Es ist wie in den Volksgesängen der heutigen arabischen Bevölkerung Palästinas: „Herzensbewegung und Affekt bestimmen Gleichmass und Abwechslung". So hat es ein intimer Kenner des modernen Palästina ausgesprochen[1]), und dies wird durch die Gesänge bestätigt, die neuerdings in Palästina erlauscht[2]) und alle in meinem soeben zitierten Büchlein verglichen worden sind.

Solche poetische Darstellung mit ideellem oder wenigstens formellem Parallelismus der aufeinanderfolgenden Sätze liegt nun gewiss z. B. in den drei ersten Sätzen des Jesajabuches vor, indem es heisst: „Ich habe Kinder auferzogen und erhöht, aber sie sind von mir abgefallen. Ein Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn, (aber) Israel hat ihn nicht erkannt, mein Volk hat es sich nicht zum Bewusstsein gebracht". Also diese Sätze besitzen Gedankenparallelismus und wesentliche Symmetrie der Zeilen. Aber im weiteren Verlaufe der Darlegung kommen auch solche Sätze vor, wie folgende: „Wann ihr kommt, um vor mir zu erscheinen: Wer forderte dies von euch? Ein Zertreten meiner Vorhöfe? Ihr sollt nicht fortfahren, Speisopfer der Unaufrichtigkeit zu bringen, (denn) Räucherwerk der Greuelhaftigkeit ist es mir" (V. 12 ab 13 a). In diesen Sätzen bemerkt man doch zu wenig Streben nach ideeller und formeller Eurhythmie, als dass sie aus dem Triebe nach poetischem Rhythmus abgeleitet werden könnten.

Doch genug hier über diesen Gegenstand! Eine eingehende Abhandlung über „Poesie und Prosa in der althebräischen Literatur" ist von mir schon für die ZATW eingesandt worden.

3. Bei der formellen Auslegung der **poetischen** Bestandteile des A. T. ist auch noch die „**Dialectus poetica**" zu beachten.

Nämlich die althebräischen Dichtungen sind oftmals durch besondere Sprachelemente ausgezeichnet, die ihrem Klange nach meistens volltönender und ihrem Ursprung nach teils archaistisch und teils dialektisch (wenn auch nicht fremdländisch) sind. So treten schon am Verbum volltönendere Formen des Fürwortes auf: *jôkhelémo* (Ex 15 7) statt *jôkhelém* usw. usw. Einige Andeutungen gibt Ges.-Kautzsch, Gram. § 2 q, aber eine systematische Sammlung mit vollständiger Angabe aller Stellen gibt meine Stilistik, Rhetorik,

1) Ludw. Schneller, Kennst du das Land? Im Abschnitt „Musik".
2) G. Dalman, Palästinischer Diwan (1901), Max Löhr u. a.

Poetik, S. 277—83[1]). Auch in syntaktischer Beziehung hebt sich die poetische Darstellung vielfach von der prosaischen ab. Denn die Lebhaftigkeit des dichterischen Geistes führte zur Auffassung mancher Dinge als Personen und daher zur Behandlung ihrer Bezeichnungen als Nomina propria, deshalb zur Weglassung des Artikels: Im Gegensatz zu *ha-'adam* Gn 6 1 usw. steht das artikellose *'adam* für „der Mensch" in Ps 32 2 Hi 5 7 usw.; *'ères* ohne Artikel heisst „die Erde" in Ps 2 2 Hi 3 14 usw.; *mèlekh* „der König" in Ps 21 2 usw. usw. Ferner die innere Anteilnahme des Dichters an den von ihm dargestellten Ereignissen veranlasste ihn oft zur Wahl eines optativisch-potentiellen Jaqtul (sog. Jussivs), wie z. B. der Form *jaqṭēl* in יַדְרֵךְ „er wird ja wohl wandeln lassen" (Ps 25 9), und diese Erscheinung kommt auch im Qor'ân (Sure 17 11) vor. Sodann ist auch die Verbindungslosigkeit von Relativ- oder Konjunktionalsätzen durch die Lebhaftigkeit des dichterischen Gedankenganges befördert worden: Ps 7 9 b 12 6 b 34 9 b usw. (Syntax § 380 c-f), nur darf diese Asyndese nicht zu einem starren Gesetz der dichterischen Darstellung gestempelt werden.

Letzteres ist neuerdings von mancher Seite her geschehen. Vgl. die Diskussion darüber in „Hebräische Rhythmik", S. 47 f.

4. Neuestens hat man von einer Darstellungsweise, die „halbpoetisch oder dichotomisch" genannt werden könne, gesprochen und behauptet, sie „schreite gleich der Dichtung, aber ohne deren strengere Masse, gern in gepaartem Gedanken-, Satz- und Wortgefüge, in Zwiefältigkeiten, Parallelismen und Kontrasten dahin und wurzele letzten Endes in der semitischen, die Dinge dichotomisch erfassenden Denkweise. Diese Art, anzuschauen, aufzufassen und darzustellen, beherrsche die ganze hebräische Sprache und Literatur bis in die feinsten Verzweigungen, und die Erkenntnis dieses elementaren Gesetzes sei eines der ersten Erfordernisse für wirkliches Verständnis der Bibel" [2]).

a) Wie aber will man dieses neue Stilgesetz begründen? Nun zu diesem Zwecke hat man die Josephsgeschichte (Gn 37 ff.) ins Auge gefasst und dies geltend gemacht: Diese Geschichte bewege sich abwechselnd auf zwei Schauplätzen, „die Menschen, die in ihr auftreten, bilden überall Paare und dichotomische Verhältnisse (Vater und Sohn usw., Pharao und seine Diener); ihre Schicksale bewegen sich in Gegensätzen (Liebe und Hass, Erniedrigung

1) Birt S. 57: An bestimmten Versmassen oder Dichtungsarten haftet ein bestimmter Dialekt, „sonst aber war Sprachmischung in der Poesie beliebt".

2) B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch (1916), S. 46.

und Erhöhung usw.); zwei Träume hat Joseph usw.; nach der Übersiedelung kontrastieren Ägypter und Israeliten: die Versklavung jener und der Wohlstand und die Vermehrung dieser". In der sprachlichen Form aber will man dieses neue Stilgesetz so begründet finden: „Diese dichotomische Gliederung und Doppelung im Grundgefüge wiederholt sich auch im sprachlichen Ausdruck, der sich in Satz-, Wort- und Begriffspaaren bewegt, einen Gedanken in zwei Hälften auseinanderfaltet, durch den Wechsel von Synonymen bei Wiederholungen Einförmigkeit vermeidet und der ganzen Darstellung Reichtum an Nuancen, Leichtigkeit und Anmut verleiht. Überhaupt ist zu sagen: Ein Wort ist oft nicht ausreichend, die verschiedenen Seiten eines Begriffes auszudrücken. Wo es dem Schriftsteller nicht darauf ankommt, den Gegenstand zu erschöpfen, wird er sich damit zufrieden geben, eine und zwar die wichtigste Seite zu zeigen". „Es ist ein Grundsatz, sich bei einer Rede niemals ganz auszugeben" (a. a. O., S. 48 f.).

Indes was zunächst die zuerst als Beweismomente verwendeten konkreten Zweiheiten der Josephsgeschichte (Vater und Sohn usw.) anlangt, so ist dies zu urteilen. Selbst wenn man diese Erzählung als ein Produkt schriftstellerischen Erfindens ansehen zu dürfen meinte, was aber viele Momente der althebräischen Geschichtsschreibung gegen sich hat[1]), so würde ein grosser Teil dieser Zweiheiten natürlicherweise zum Aufbau der Erzählung notwendig gewesen sein, wie Jakob und Joseph, Ruben und Juda, Kanaan und Ägypten, Erniedrigung und Erhöhung, denn in Wellentälern und Wellenbergen bewegt sich überhaupt meistens der Geschichtsverlauf. Ferner die Zweiheit der Träume (Gn 37 6-11 und 41 1-7) dient als natürliches Mittel der Verstärkung, also zunächst zur stärkeren Veranschaulichung von Josephs Neigung zu Träumen als Spiegelbildern seines hochstrebenden Sinnes. Bei der Würdigung dieser Art von Zweiheiten durfte nicht die Figur der Epizeuxis übersehen werden[2]). Sodann die Behauptung, dass der sprachliche Ausdruck „sich in Satz-, Wort- und Begriffspaaren bewege", gilt nur höchstens von der poetischen Darstellungsweise, soweit diese sich des sogenannten synonymen und synthetischen Parallelismus membrorum bedient. Aber wenn diese besondere Art der Darstellungsweise „dem sprachlichen Ausdruck" überhaupt zugeschrieben wird, so macht man

1) Vgl. die kritische Erörterung in meiner Geschichte der altt. Rel. (1915), 1—26. 158—70.

2) Eine lange Reihe von Belegen für Epizeuxis gibt meine Stilistik, 155—57.

sich einer falschen Generalisierung schuldig. Ebensowenig kann die Behauptung „Es ist ein Grundsatz, sich bei einer Rede niemals ganz auszugeben“ als richtig anerkannt werden.

b) Aber soweit das in den angeführten Worten behauptete Stilgesetz der Dichotomie auf richtigen Beobachtungen an den unpoetischen Partien des althebräischen Schrifttums beruht, welcher Wert für das Verständnis dieser Literaturpartien kann ihm beigelegt werden? Nun dann kann nach diesem Gesetz nur die synonyme Doppeltheit des Ausdrucks, also die Aneinanderreihung wesentlich gleichbedeutender Wörter und Sätze beurteilt werden, wie solche aus drei Beweggründen bezw. Neigungen mehr oder weniger bewusst angewendet wird. Erstens soll solche Verdopplung oder Verdreifachung des Ausdrucks gleich der bereits erwähnten Epizeuxis zur bekräftigenden Hervorhebung eines Aussagemoments oder einer ganzen Aussage dienen. Zweitens wird sie unwillkürlich zur lebensvollen Umkleidung der an sich knöchernen Begriffe und Urteile verwertet, wie z. B. in den Reden Jesajas eine gesunde Fülle am Körper der Darstellung zu beobachten ist. Drittens aber tritt sie ganz besonders auch bei den zum Pleonasmus neigenden Schriftstellern, wie z. B. Hesekiel, auf[1]. In allen Fällen, in denen Verdopplung und überhaupt Vervielfachung von Einzelausdrücken oder ganzen Aussagen begegnet, kann sie aber nicht Widersprüche der Darstellung erklären.

Darauf nämlich zielt die Aufstellung des angeblich allgemeinen Gesetzes der stilistischen Dichotomie in dem oben angeführten Buche hin. Darin soll nach diesem jetzt formulierten Gesetze z. B. verständlich gemacht werden, wie in Gn 40 15 habe gesagt werden können: „Gestohlen worden bin ich aus dem Lande der Hebräer“ und in 45 4 f.: „Ihr (Brüder) habt mich verkauft nach Ägypten“. Jedoch zunächst ist doch zu entgegnen, dass die in den beiden Stellen gebrauchten Ausdrücke schon von vorn herein nichts mit dem behaupteten allgemeinen Stilgesetze zu tun haben. Denn dieses will ja von „Begriffspaaren, dem Wechsel von Synonymen, dem Reichtum von Nuancen“ sprechen. Aber Stehlen und Kaufen bilden keine Synonyme und keine Nuancen, sondern einen Widerspruch in sich selbst. Sodann behauptet man freilich weiter: „Man hat ihn gestohlen und man hat ihn verkauft, und die Brüder gaben die Veranlassung dazu“[2]. Aber diese Worte enthalten in ihrem letzten Teile eine mehrfache Vergewaltigung der betreffenden Texte. Denn in 37 25-28 liegt nicht, dass die Brüder den Midianitern den Anlass

1) Zur Geschichte der pleonastischen Darstellungsart vgl. meine Stilistik 167—77.

2) B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch (1916), 52.

zu ihrem Vorgehen (V. $28\,a\alpha\beta$) gaben, und in 45_{4} f. ist ausdrücklich zweimal gesagt, dass die Brüder selbst den Verkauf ausführten, wie sie auch nach 37_{26} f. wollten. Endlich nimmt man in Anlehnung an das selbstgeschaffene neue Stilgesetz auch noch folgende Annahme zuhilfe: „In Wirklichkeit kann Joseph seine Schicksale seinen Mitgefangenen ebenso ausführlich erzählt haben, wie später seinen Brüdern“ (a. a. O., S. 52). Aber eine solche bloss vorausgesetzte Möglichkeit dürfte überhaupt bei der Auslegung der wirklich dastehenden Texte keinen Einfluss ausüben. Und was denn soll Joseph seinen Mitgefangenen in einer vorausgesetzten längeren Rede erzählt haben? Dass das Stehlen der Midianiter durch seine Brüder „veranlasst“ worden sei? Dann würde einem angeblichen längeren Wortlaut von 40_{15} immer noch ein Widerspruch mit 45_{4} f. anhaften, wo Joseph ausdrücklich sagt, dass die Brüder selbst ihn verkauft haben, wie sie nach 37_{26} f. es beschlossen hatten. Folglich hat auch die Behauptung, dass man ein neues Gesetz der „halbpoetischen“ Darstellungsart entdeckt habe, nichts dazu beitragen können, die tatsächlichen Momente zweier Reihen von Aussagen in Gn 37 ff. ihrer Gegensätzlichkeit zu entkleiden[1]).

§ 18. Über die Erläuterung prosaischer oder poetischer Texte in allgemein stilistischer und ästhetischer Beziehung.

Die formelle Erklärung der Texte, mögen sie zum Gebiete der Prosa, oder der Poesie gehören, erfordert es, dass zu der bis jetzt betrachteten grammatisch-lexikalischen und rhythmischen Erläuterung (§ 16 u. 17) noch zunächst die Beleuchtung einer Menge von allgemeinen Erscheinungen hinzutritt, die an den Texten unter dem stilistischen und insbesondere auch ästhetischen Gesichtspunkt ins Auge fallen.

1. Zunächst sind bei Erklärung eines literarischen Erzeugnisses solche Eigenheiten der Darstellung zu charakterisieren, die unter den Gesamtbegriff von Symptomen eines Mangels an Deutlichkeit gebracht werden können. Um die Hauptsachen davon vorzuführen, so sind folgende Erscheinungen an den Texten zu besprechen: Archaismen, wie ein solcher nach aller Wahrscheinlichkeit in dem הוא vorliegt, das von Gn 2_{12} an 195 mal im Pentateuch für das spätere היא „sie“ auftritt. Jedenfalls ist das נַעַר noch generis communis, das als „junger Bursch“ auch das junge Mädchen in Gn 24_{14} ff. $34_{3.\,12}$ Dt 22_{15} ff. bezeichnet und dabei als Femininum

1) Wie sich diese aus den verschiedenen Mittelpunkten des geistigen Lebens in Israel erklärt, und dass ihr Auftreten in einem Buche viele Analogien innerhalb der antiken Literaturen besitzt, ist am Schlusse meines Schriftchens „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung“ (1914), 91 ff. dargelegt.

konstruiert ist. Nomina epicoena und communia wurden ja später differenziert, was nicht nur geistesgeschichtlich begreifbar ist, sondern auch durch Tatsachen erwiesen werden kann (Sy § 247 e und vgl. noch יָעֵל „Steinbock“ als Frauenname in Ri 4 17 ff. 5 6. 24 gegenüber der femininen Form יַעֲלָה in Pv 5 19). Natürlich muss jedes literarische Produkt ebenso auch auf Neologismen und Hapaxgegramména untersucht werden, denn auch ihnen haftet meist ein Mangel an Deutlichkeit an.

2. Sodann sind alle doppelsinnigen oder zweideutigen Ausdrücke zu erklären. Wenn nicht eine Amphibolie (Birt, S. 50 f.), so doch eine Dilogia liegt z. B. in בדרך Jes 10 24 b. 26 b, denn es heisst „in der Weise“, wie einstmals Ägypten (Ex 14 8 b usw.), und „auf dem Wege nach Ägypten“; vgl. auch שְׁאָר 10 22 a: „ein Rest, aber freilich nur ein Rest“; כָּבוֹד 22 23 b: „Würde und zugleich Last“ (usw. in Stil. 10—12; L. Levy, Das Buch Qoheleth 1912, S. 37 über 4 17 5 5 8 2-18 11 9 b 12 5. 13). עִוֵּר „blind“ bezeichnet doch auch „einäugig“ Lv 21 18, weil bei einem Blinden eine solche Bemerkung überflüssig wäre[1]). Auch diplomatisch vorsichtige Ausdrucksweisen in Pv 22 11 2 Ch 22 10 b usw. (Stil. 13) sind zu beleuchten.

Neuerdings ist aber auch mehrfach ohne Berechtigung von „Andeutungen“ des A. T. gesprochen worden. Dahin gehört schon folgende Äusserung: „Die Kenntnis des Hebräischen lehrt, was die biblischen Schriftsteller gesagt haben, die Kenntnis des Orientalischen lehrt, was sie sich bei ihrer Sprechweise gedacht haben“ [2]). Aber das Hebräische war für die alttestamentlichen Autoren eben das Mittel, durch das sie ihr Inneres enthüllten, und seit wann liegt in dem, was jemand sagt, nicht mehr seine Gedankenwelt? Wenn also jemand die Trennung dieser beiden Grössen, der Aussagen einer Person und ihrer Gedanken, als Grundsatz für die Deutung eines Schriftwerkes aufstellt, dann muss unwillkürlich der Gedanke erregt werden, dass jener Grundsatz nicht zur Auslegung, sondern zur Einlegung führen wird. Dieser unwillkürliche Eindruck, den der Leser des oben angeführten neueren Satzes bekommt, bleibt auch, wenn man ihn im einzelnen betrachtet. Denn woher soll das gedankenleere Hebräisch der Verfasser des alttestamentlichen Schrifttums mit Gedanken erfüllt werden? Aus „der Kenntnis des Orientalischen“. Dem gegenüber ist zu urteilen: Das Hebräische gehört auch zum Orientalischen, aber ausserhebräisches Orientalisches darf nicht mit dem hebräischen zusammengeworfen werden. Also was in den hebräi-

---

1) Joüon, Études etc. (1913), p. 169 fragt, ob der Sinn „einäugig“ auch in Lv 22 22 Dt 15 21 Mal 1 8 oder gar 2 S 5 6 ff. mit gemeint sei. Bei der letzterwähnten Seite würde dadurch der Hohn zu sehr abgeschwächt.

2) Alfr. Jeremias, Der Einfluss Babyloniens auf das Verständnis des A. T. (1908), S. 10.

schen (oder aramäischen) Aussagen an orientalischen Gedanken zweifellos zum Ausdruck gebracht wird, das allein darf in ihren Worten gefunden werden.

In neuerer Zeit aber zieht man zur Auslegung des A. T. Babylonisches auch so heran, dass man mit einem fraglichen „Andeuten" der alttestamentlichen Schriftsteller operiert. Denn z. B. liest man die Behauptung: „Die Überlieferung deutet in ihrer Weise [?] noch deutlich an, dass sie die Jahve-Religion nicht nur in Israel, sondern immer dort wirksam findet, von wo aus die Schicksale der für sie in Betracht kommenden Völker bestimmt werden"[1]). Schon von „Andeutung" ist nichts zu finden, geschweige denn von „Sicherheit" solcher Andeutungen, so dass man diese behaupten und zu einer neuen Konstruktion des Geschichtsverlaufs verwenden dürfte. Ferner findet man folgenden Satz: „Die biblische Erzählung von der urzeitlichen Flut deutet in beiden Quellenschriften die Motive der altorientalischen Lehre vom Kreislauf der Welt an, nach der die kosmische Flut Welten-Wintersonnenwende ist, auf die ein Welten-Neujahr folgt. Aber das ist nur Stil der Darstellung"[2]).

Aber auch eine „Andeutung" eines Gedankens darf in einem Texte nur dann gefunden werden, wenn er darin auf eine hinreichend deutliche Art mit einem der allgemein giltigen Mittel des schriftlichen Ausdrucks ausgesprochen ist.

Wo nun ist in der biblischen Sintfluterzählung auf solche Weise eine Andeutung von den „Motiven der altorientalischen Lehre vom Kreislauf der Welt usw." gegeben? Dies soll wohl in der Zahl „vierzig" Tage geschehen sein, die für das Anwachsen der Flut usw. erwähnt sind (Gn 7 4. 17). Denn die vierzig Tage werden neuerdings als „der Inbegriff der Winterzeit vor Frühjahrsbeginn" hingestellt. Man sagt, sie seien „durch die Plejaden verkörpert, die rund vierzig Tage unter dem Horizont verschwinden", und deshalb seien sie „die Zahl aller Nöte und Entbehrungen"[3]). Aber wenn auch Hesiod[4]) eine mit dem Unsichtbarwerden der Plejaden zusammentreffende Sturmzeit erwähnt, so wissen doch die babylonischen Quellen nichts von einer vierzigtägigen Sturmzeit[5]), und die hebräischen Schriften, nach denen doch eine im A. T. begegnende Zahl zu deuten ist, erwähnen die Zahl „vierzig" auch oft, ohne von Unglückszeit zu sprechen, wie z. B. gleich in Gn 8 6 beim Wiedertrockenwerden der

---

1) H. Winckler, Die babylonische Geisteskultur (1907), S. 142, ebenso S. 144 f.

2) Alfr. Jeremias, Der Einfluss Babyloniens usw. (1908), S. 31.

3) Alfr. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients (1906), S. 62. 489.

4) Hesiod, Werke und Tage, V. 616—19.

5) F. X. Kugler, Im Bannkreis Babels (1910), S. 39 f. Überdies auch nach Alfr. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913), S. 152 „ist die 40 als Zahl der Not, der Kasteiung, der Entbehrung babylonisch bisher nicht nachweisbar".

Erde, bei Moses Aufenthalt in der Nähe Gottes (Ex 34_{28}), beim Eintritt von Jahren der Ruhe (! Ri 3_{11} usw.). Folglich kann aus der Zahl „vierzig" in der biblischen Flutgeschichte keine „Andeutung" von der „altorientalischen Lehre vom Kreislauf der Welt usw." entnommen werden. Im Gegenteil widerspricht die hebräische Fluterzählung direkt dieser Meinung, da sie ausdrücklich betont, dass eine solche Flut nicht wieder eintreten soll (Gn 8_{21} Jes 54_{9}), sie also nicht als mit dem „Kreislauf der Welt" zusammenhängend angesehen wissen will.

Also was nach einem neueren assyriologischen Ausleger des A. T. in der biblischen Fluterzählung „angedeutet" sein soll, steht nicht in ihr. Übrigens wenn das, was jener Ausleger in der hebräischen Flutgeschichte angedeutet sein lässt, wirklich darin stünde, dann würde das nicht bloss zum „Stil der Darstellung" gehören, wie jener Ausleger sagt. Der wirklich beabsichtigte Ausdruck dieses Gedankens würde nicht als eine Sache des blossen „Stils" der Darstellung hingestellt werden dürfen. Denn der Stil eines literarischen Produkts betrifft die Form, aber die Gedanken, die in einer Schrift zum Ausdruck gebracht sind, gehören zu ihrem Inhalt und nicht zu ihrer Form, also auch nicht zu ihrem Stil. Diese Grundwahrheiten werden durch die Anläufe einiger Neueren, welche auf die in den oben zitierten Sätzen zutage tretende Art biblischen Verfassern wenigstens unter der Hülle des „Stils" babylonische Vorstellungen zuschreiben wollen, nicht zum Wanken gebracht werden.

3. Ferner ist die Janusköpfigkeit hinzeigender Wörter eine Quelle der Unklarheit. Denn z. B. weist כֵּן allerdings meist rückwärts (= οὕτως), wie Gn 18_{5} usw., aber zweigesichtig ist *kên* in Sach 14_{15} Ps 65_{10} Est 2_{12} und bloss vorwärts blickt *kên* in Gn 29_{26} Ex 10_{10} Hes 33_{10}. Eine ebenso vollständige Untersuchung ist betreffs כֹּה und anderer deiktischer Sprachelemente und über die Setzung des Pronomens insbesondere statt des grossen logischen Subjektes oder Objektes religiöser Texte (Ex 34_{29b} Dt 33_{20} Jes 26_{1b} Ps 19_{5b} usw.) geführt worden in Stil. 112—14. 115 f.[1]). Quellen von Unklarheit sprudeln auch in folgenden Erscheinungen: Hypallage: „Der Mehlkrug wird nicht aufgezehrt werden" (1 K 17_{14} usw.; Stil. 121 f.); Zeugma: „Er wird dich zermalmen (*schûph*) am Kopfe, und du wirst ihn verletzen (*schûph*) d. h. stechen in die Ferse" (Gn 3_{15b} usw. Stil. 122 f., ausserdem auch noch in Dt 2_{18} 11_{14} 27_{25a} $32_{13b.\,14}$ $33_{19b.\,28}$; Ps 78_{4}: erzählen und rühmen; Esr 1_{1b} || 2 Ch 36_{22b}, indem das Verb auch mit zu „und auch durch Schrift" gehört); Anakoluthie: Gn 1_{29b}, denn in $_{30a}$ setzt sich die Rektion des vorhergehenden „ich gebe euch" fort; „und ein

1) Vgl. „Er möge schreiben dein Geschick!" (Dalman, Palästinischer Diwan 1901, S. 29). Selbstverständlich ist Gott gemeint.

Unbeschnittener, ein Männlicher usw., nun selbige Person soll aus ihren Verwandten ausgerottet werden" (Gn 17 14), weiter in Ex 30 33 Dt 11 2 a. 7 13 17 a 16 6 17 12 und Massen von Beispielen in Sy § 341. 412 k: Stil. 324[1]); Zwischenrufe (Gn 49 18; Dt 29 19 aa 32 15 usw. Ob 5 a: „Wie bist du vernichtet!" usw.) oder Zwischenfragen (2 K 1 16 usw.; Stil. 126); eingestreute Explikativsätze (Dt 31 21 usw.) und wirkliche Parenthesen: „Bevor der Ewige Sodom und Gomorra zerstört hatte" in Gn 13 10 usw. (Stil. 126—129; ausserdem Dt 3 19 4 15 5 5 6 15); Digressionen: Dt 2 10-12 usw. (Stil. 129); Hysterologie, wie z. B. die Restriktion „ausser dem Ewigen allein" (Ex 22 19 b) ungeschickt nachhinkt (usw. in Stil. 134—36); unerwartete Satzstellung: Als Beispiel sei aus der Sammlung in Stil. 138 f. jene Frage Abners in 2 S 3 8 a herausgegriffen, die da lautet *ha-rosch kèleb anokhi aschér lîhudá.* Sie wird am richtigsten so übersetzt: „Bin ich denn ein Hundskopf, der es mit Juda hält?" Am wahrscheinlichsten steht der Relativsatz anstatt hinter „Hundskopf" erst hinter „ich", weil er natürlicherweise zu beiden vorhergehenden Grössen, dem Prädikatsnomen „Hundskopf" und dem Subjekte „ich" gehört[2]); — unchronologisches Vorausnehmen oder Nachbringen von Aussagen: z. B. in Gn 35 29 hat der Genesisredaktor gemäss seinem Dispositionsprinzip, das nicht auf eine chronologische Reihenfolge der Erzählungsmomente hinzielte, die Lebensgeschichte des zweiten Patriarchen zum Abschluss bringen wollen. Ebenso sollte in Jes 7 1 b der Leser sofort über den Ausgang der Sache beruhigt werden; usw. (Stil. 140 f.)[3]).

In Stil. 140 war aber noch nicht folgendes Dispositionsprinzip erkannt worden, das ich auch sonst noch nicht von den Kommentatoren beachtet finde. In Gn 2 8 heisst es: „Und Jahve-Elohim pflanzte einen Garten in Eden im Osten und setzte dorthin den Menschen, den er gebildet hatte". Wenn nun 8 a in 9-14 und 8 b in

---

1) Belege dafür, dass die Satzlänge zur Veränderung des Kasus und Bevorzugung des Akkusativs führt, gibt aus dem Arabischen Sprenger, Die alte Geographie Arabiens, S. 280.

2) So meine ich seine Stellung am Ende des Hauptsatzes noch richtiger erklärt zu haben in „Das antisemitische Hauptdogma" (1914), S. 31, als in meiner Stilistik usw., S. 138 f. Der hier als parallel angeführte Satz Jr 18 8 a ist doch nicht ganz ebenso.

3) Ein deutliches Beispiel proleptischer Zusammenfassung des Schlussergebnisses findet sich in Mesa-Inschrift, Z. 6 f.: „[6] Und es sprach auch er: Ich will Moab bedrücken. In meinen Tagen sprach er so, [7] aber ich triumphierte über ihn und sein Haus, und Israel ging zugrunde auf ewig. Es besetzte nämlich 3Omri das ganze Land usw."

15 entfaltet wird, so ist dies keine unnatürliche Art der Darstellung. Vielmehr kann man in 8 ab eine Art von ankündigender programmatischer Zusammenfassung sehen, die dann detailliert werden soll. Ebendasselbe Dispositionsprinzip habe ich noch an folgenden Stellen beobachtet: in Gn 37 5 gegenüber V. 6-11; Lv 17 5 a wird ausgeführt in 6 und 5 b in 7. Ebenso entfaltet sich Jes 3 17 a in 18-21 (die Schmuckgegenstände werden entfernt werden) und 17 b in 22 f., wonach mehr die zur Verhüllung dienenden Sachen entzogen werden sollen. Ebenderselbe Fall liegt in Qh 4 13 und 14 ab vor, wie auch Levy, Das Buch Qoh. (1912), S. 58 urteilt.

4. Auch der Chiasmus der Wort- oder Satzstellung muss, so sehr er auch psychologisch erklärlich ist, in jedem einzelnen Falle seines Auftretens erörtert werden. — a) Chiastische Wortstellung liegt z. B. in diesen Sätzen vor: „Ich werde zertrümmern die Tür, den Riegel werde ich zerbrechen" (Babylonische Hadesfahrt der Ischtar, Z. 17)[1]), oder in den ägyptischen Zeilen „Ra ist gewaltig, schwach sind die Gottlosen", ferner in „Wimmeln sollen die Gewässer von Gewimmel usw., und Geflügel soll fliegen usw." (Gn 1 20 ab usw.) oder „Zugrunde gehen sollen alle deine Feinde, o Ewiger, aber alle deine Freunde sollen gleichen dem Aufgang des Sonnenballs in seiner Kraft" (Ri 5 31 a und Dutzende von Fällen in Stil. 145 f.; ausserdem noch in Dt 32 4 a. 9 a; wahrscheinlich auch in Jos 13 2 b. 3)[2]). — b) Chiastische Satzstellung: Schon in Gn 3 16 wird das in 16 a an zweiter Stelle erwähnte Moment „deine Schwangerschaft" in 16 b an erster Stelle entfaltet. Besonders deutlich liegt die Erscheinung in Jes 6 10 ab vor, indem zuerst vom Herzen, Ohren und Augen, aber dann umgedreht von Augen, Ohren und Herz gesprochen wird. Ps 1 4 a geht mit 3 b parallel, aber 4 b mit 3 a; vgl. noch siebzehn Fälle in Stil. 147 f. und dazu noch diese drei: die beiden Titel „Volksbundesmittler und Nationenlichtquelle" (Jes 42 6 baβ) sind in umgedrehter Reihenfolge erläutert in 7 ab; Hes 18 20 b wird chiastisch ausgeführt in 21-23 und 24; Jo 2 7 b geht parallel 8 a, wie 8 b parallel geht 7 a.

5. Auch der Sinn rhetorischer Fragen ist bei der Auslegung festzustellen. Denn es ist anzugeben,. ob sie eine bejahende, oder eine verneinende Aussage vertreten. Ersteres ist z. B. bei den Fragen von Hi 3—14 in 4 6 6 30 b 10 10 12 9. 11, aber letzteres bei den Fragen in 4 2 b. 17 5 1 6 5 f. 11-13. 22 f. 30 a 7 12 17 f. 20 8 3. 11 9 4 b 12 29 b 10 3-7 11 2 f. 7 f. 10 bβ 13 9 19 a 14 4 a 10 b sicher der Fall. Aber Un-

1) Z. B. bei Rogers, Cuneiform Parallels to the O. Test. (1912), p. 122.

2) Vgl. darüber mein Schriftchen „Fünf neue arabische Landschaftsnamen im A. T." (1901), S. 18 f.

bestimmtheit darüber besteht bei den Fragen in 4 2a 10 9b 13 7f., wie auch die Antwort auf die Frage in 23 zweifelhaft ist.

Leider pflegt die Feststellung des Sinnes der oratorischen Fragen jetzt auch bei den sonst genauen Auslegern (z. B. Budde im HK zu Hi 1913) unterlassen zu werden.

6. Wie die vielen Arten von Brachylogie überhaupt (Stil. 178 ff.), so sind von ihren Erscheinungen insbesondere folgende der Aufmerksamkeit des Auslegers zu empfehlen: die Comparatio compendiaria, wie z. B. in „der gleich macht meine Füsse gleich den Hirschkühen" (2 S 22 34 ‖ Ps 18 34 usw.; Stil. 206—211); die Überspringung natürlicher Durchgangspunkte: Gn 2 6 usw. (S. 222—24); die Aposiopese: Gn 3 22b usw. (S. 225 f.).

7. Weitere Objekte der Erklärung müssen auch folgende Ausdrucksweisen sein:

Antiphrasis, die allerdings vielfach ohne Grund angenommen worden ist, wie bei פחז Gn 49 4 „Aufwallen = Leidenschaft" (Ibn Ezra z. St.) oder zu 2 S 12 14 (Hieron. z. St.; Stil. 35 f.!). Aber sie liegt vor in סַנְוֵרִים „Zustand der Erleuchtung" = Geblendetheit (Gn 19 11 2 K 6 18; Lgb 2 404 und WB 304 a)[1]. — Euphemismen: Die Füsse vertreten die Schamteile usw. zwar nicht in Ex 4 25a[2], und auch in Jes 6 2 ist es sehr fraglich, aber in der Bezeichnung des Sprösslings einer Frau als „der von zwischen ihren Füssen hervorging" (Dt 28 57) und in „die Füsse bedecken" = cacare (Ri 3 24 1 S 24 4 usw.; Stil. 36—41), wie ja das Gebiet der Euphemismen mit dem Fortschreiten der Kultur sich wahrscheinlich noch in sekundären Ausdrucksweisen (1 K 21 10 13 Hi 1 5 2 S 12 14 Am 6 8 usw.; Stil. 40 f.) oder wenigstens in den Randlesarten erweiterte: Dt 28 27 1 S 5 6 9 12 6 4f.; Dt 28 30 Jes 13 16 Jr 3 2 Sach 14 2; 2 K 6 25; 10 27; 18 27 (Stil. 267!) Jes 36 12.

Die Fälle von ironischer Ausdrucksweise sind im A. T. gar nicht selten. Sie beginnen mit der unter heimlichem Lachen vorgebrachten Äusserung Saras: „Nach meinem Verwelken habe ich Liebeslust gespürt" Gn 18 22b Ex 10 10a usw. Jes 2 10 usw. Ps 56 8a Pv 11 22 usw. in langer Stellenreihe (Stil. 42—44), hauptsächlich in der satirischen Beschreibung der Gottesbilder und ihrer Anfertigung (1 K 18 27 Jes 40 19 usw.), ziemlich häufig auch in Äusserungen der Gottheit: Gn 3 22 Dt 32 38b Ri 10 14 Jes 17 4 29 1b 47 12 57 12a 13aa Jr 7 21b usw. Ps 50 5 („meine Loyalen usw.") usw. aaO. — Ferner

1) Vgl. auch arab. *baṣîr* „scharfsichtig" per antiphrasin = „blind" (Aug. Fischer in ZDMG 1907, S. 425—34).

2) Ausführlich erörtert in GATRel. (1915), S. 186 f.

Litotes ist zum Teil unrichtig angenommen worden (Stil. 45 f.), aber sicher soll ein positiver Begriff deutlich aus dem verneinten Ausdruck in die Augen springen z. B. in „nichtweise“ Dt 32 6 b 2 S 1 21 Jes 16 4 b usw.; „fürchte dich nicht = sei ganz getrost!“ Gn 15 2 usw. (Stil. 46); aber nicht ist „mehr als = nicht“ in Gn 38 26, sondern gemeint ist „Sie hat ein Übergewicht von Momenten der Normalität über mir“ usw. (Stil. 47 –50). — Insbesondere auch die Hyperbel ist in der alttestamentlichen Darstellung ziemlich häufig. Denn sie findet sich z. B. in der Vergleichung einer Quantität mit den Teilchen des Staubes (Gn 13 16 usw.) oder mit dem Sande am Meeresufer (22 17) oder mit den Sternen (22 17 usw.; Stil. 69 f.); im Dt noch 1 28 7 8 14 8 9 b 33 17 b 24 c 34 3 c[1]). Extreme Ausdrücke der Geringschätzung sind z. B. Koth (1 S 2 8 Jes 5 25 Ps 18 43 Kl 3 45), und die Bescheidenheit oder Unterwürfigkeit wird grell veranschaulicht durch die Bezeichnung mit „Staub und Asche“ (Gn 18 27 Hi 30 19 usw.) oder „Hund und toter Hund“: 1 S 24 15 2 S 3 8 9 8 16 9[2]); „dein Knecht oder deine Magd“ für „ich“: Gn 18 3 5 usw. 1 S 1 11 usw. (Stil. 72); „krank sein vor Liebe“ usw. HL 2 5 5 8 usw.; „jemandem ins Angesicht spucken“ Nm 12 14 anstatt „verächtlich behandeln“[3]); nackt für „notdürftig bekleidet“ 1 S 19 24 Jes 20 2 ff. 58 7 Hes 18 7 16 Am 2 16 Mi 1 8 Hi 22 6 24 7 10.

Die verallgemeinernde Ausdrucksweise des religiösen Eifers klingt aus dem häufigen Ausdruck, dass die Kanaaniter und das untreue Israel Höhenaltäre „unter jedem grünen Baum“ erbaut haben (Dt 12 2 1 K 14 23 2 K 16 4 17 10 Jes 57 5 Hes 6 13 2 Ch 28 4; Jr 2 20 3 6 13), heraus. Eine natürliche Hyperbel ist die Ausdrucksweise am Ende von Schlachtberichten „so dass keiner von ihnen übrig blieb“ (Ex 14 28 Nm 21 35 Jos 8 22 10 8 usw.)[4]). Die

---

1) Hoberg, Katechismus etc. (1914), § 20: „Die Hyperbel ist auch in der Heil. Schrift der Tropus der Übertreibung und hat den Zweck, etwas nachdrücklich zu versichern, nicht aber zu täuschen“. Aber wenn dies auch nicht als Zweck erstrebt wird, kann es doch der Erfolg sein, falls dieser nicht durch die Auslegung verhütet wird.

2) „Toter Hund“ usw. in den Amarnabriefen 83 56 99 33 usw.

3) So aus dem Syr. (Ephräm) und Arab. (Lane s. v. بصق) erwiesen von Margaret D. Gibson in The Expository Times 1906/7, p. 478.

4) „When it is said that the whole country is devastated by some calamity, it would be ridiculous to interpret that as a mathematical formula“ (G. F. Wright, Scientific Confirmations of O. T. history 1907, p. 68 f.). Aber in der Voraussetzung von „rhetorischer Sprechweise“ geht er doch zu weit, wenn er (p. 114 f.) den Wall von Ex 14 22 mit Berufung auf Pv 18 11 und Nah 3 8 auf die Bitterseen auf der einen Seite und den Golf von Suês auf der anderen Seite deutet. Wieder richtig deutet er die Aussage, dass die grosse Flut „alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel be-

Prahlerei des syrischen Eroberers hört man aus 1 K 20 10 b und die des Assyrers aus 2 K 19 24 b und Jes 10 14 a heraus. — Mehrfach ist auch Hyperbel betreffs der Negation behauptet worden, wie z. B. in dem Satze „Nicht ihr, sondern Gott hat mich hierher gesandt" (Gn 45 8 Ex 16 8 b 1 S 8 7 Jes 43 18 Jr 3 16 7 22 Hos 6 6 Jo 2 13 Ps 50 8 f Pv 8 10 17 12 b 23 23). Aber diese Annahme ist gegen die Absicht des Textes, und eine eingehende Untersuchung auch des arabischen Sprachgebrauches[1]) hat mich zur Ablehnung dieser Annahme einer hyperbolischen Verwendung der Negation geführt[2]).

8. Vom allgemein stilistischen Gesichtspunkt aus verlangen auch die ästhetischen Eigenschaften eines betreffenden Textes ihre Würdigung.

a) Auf der einen Seite sind die Ausdrucksweisen zu charakterisieren, welche in ihrer natürlichen Derbheit sich aus der orientalischen Lebhaftigkeit und altertümlichen Kulturstufe der alttestamentlichen Schriftsteller erklären (Gn 49 14 Dt 33 17 Jr 46 20 Ps 78 66 Hes 16 7 b HL 7 3 usw.). Manche von diesen Ausdrucksweisen, welche als schamerregend die feine Seele oder das Ohr verletzten, haben sich schon während der Entstehungszeit der althebräischen Literatur ästhetisiert. So wurde die Redeweise „aufdecken die Blösse oder Scham des Vaters" (Lv 18 7 a usw.) zu „aufdecken den Zipfel (der Bettdecke) des Vaters" verfeinert in Dt 23 1 27 20[3]); „der aus deinem Leibesinnern hervorgehen wird" (2 S 7 12) ist ersetzt durch „der zu deinen Söhnen gehören wird" in 1 Ch 17 11 (usw. in Stil. 263—68). Ebenso ist ferner der Mangel an Wohllaut in manchen aufeinanderfolgenden Konsonanten und Wörtern zu besprechen: Schon die Vermeidung von *tadschē'* Gn 1 11, dann die Vermeidung der rasch einanderfolgenden Spiration in Gn 32 11; Ex 14 4 a 15 1 11 13 16 21 Dt 32 15 Jos 8 24 Ri 1 14 1 S 16 6 1 K 18 41 Jes 10 9 54 12 Jr 20 9 Hes 17 10 Ps 34 2. 103 11 Hi 5 27 38 3 a Dn 3 2 f. Esr 5 17 2 Ch 29 36[4]).

b) Auf der anderen Seite ist aber auch eine besondere Schönheit der Darstellung bei der Auslegung hervorzuheben: Z. B. wird wohl jeder Ausleger Jesajas Metaphern als hervorragend malerisch und erhaben anerkennen. Besonders gern wandte er „Dunkel-

---

deckte" (Gn 7 19) nach Hi 37 3, wonach Gott seinen Donner unter dem ganzen Himmel loslässt usw.

1) Stil. 74—76 und in meiner Abhandlung über Jr 7 21 f. in TSK 1906, 351—58.

2) Übrigens auch in Mt 10 5 oder 1 Kor 9 21 ist sie nicht gemeint (gegen Zapletal 98).

3) Vgl. die Diskussion in meinem Kommentar (1917) z. St.

4) Diese zum Teil nur in einzelnen Handschriften überlieferte Erscheinung ist im Lehrgeb. I, 62 f. diskutiert.

heit" und „Licht" (5 30 b 8 22 f. 9 1 usw.) als Veranschaulichungsmittel an. Als Probe einer schönen Darstellung sei auch noch Jo 1 12 herausgegriffen. Vgl. weiter in Stil. 272—74.

Sowohl Prosa als auch Poesie verwenden aber auch noch besondere Mittel zur Erhöhung des Wohllauts. Ein solches ist zunächst die Alliteration. Eine solche begegnet schon in *b^e^reschith bara'* Gn 1 1, denn diese Wortfolge kann nicht als „unvermeidlich" bezeichnet werden[1]), denn es hätte auch *battechilla* (13 3 41 21 usw.) *bara'* geschrieben werden können. Ein anderes Beispiel ist *3aphar wa'épher* (Staub und Asche; Gn 18 27 usw., komparativ betrachtet in Stil. 289—92). Neben die Alliteration tritt bekanntlich die Assonanz, wie überall, so auch im Hebräischen, und zwar von *tóhu wabóhu* (Gn 1 2) an usw.; auch *hôj gôj* usw. (Jes 1 4 usw.) oder *nesûj* ‖ *kesûj* usw. (Ps 32 1 usw.). Dazu tritt oftmals die Annomination, womit schon Quintilian den Ausdruck Paronomasia ersetzte: *wajjakkirem* und *wajjithnakker* Gn 42 7 ab oder *ta'amínu* ‖ *te'aménu* Jes 7 9 usw.[2]).

Die Alliteration und besonders die Annomination tritt auch vielfach in Wortdeutungen auf. Nämlich z. B. *Qájin* und *qanîthî* (Gn 4 1b) sind wahrscheinlich bloss der Alliteration wegen nebeneinander gebraucht, aber nicht sollte der Name als ein Derivat von קנה geltend gemacht werden, so dass er den Sinn von „Erwerb" (Dillmann z. St.) ausprägen sollte. Dieselbe Erscheinung zeigt sich ja, indem zum alliterierenden Anklang an den Stadtnamen *Dammèseq* das Hapaxgegramménon *mèscheq* „Besitz" angewendet ist (15 2b) usw. Dabei wird öfters eine ideelle Ausdeutung eines Wortes erstrebt, wie wenn Jesaja (5 7b) sagte, dass in Israel das *mischpaṭ* „Rechtsübung" zu *miśpach* „Blutvergiessen" geworden sei; usw. Mehrmals bilden die alliterierenden Wörter mehr oder weniger Gegensätze, wie z. B. *ma'as* „verwerfen" und *masos* „Freudenhüpfen" (Jes 8 6)[3]). Eine besondere Gruppe bilden die Zusammenstellungen, wo die Laute in umgedrehter Reihenfolge alliterieren, wie wenn z. B. *pe'ér* „Kopfschmuck" und *'épher* „Asche als Zeichen der Trauer auf dem Kopf" nebeneinander treten (Jes 61 3 usw. Stil. 294 f.). Aber auch viele annominierende Ausdeutungen von Wörtern, also wirkliche Paronomasien, gibt es, wie z. B. *'adamá* „Ackererde" und *'adam* (Mensch) Gn 2 7 ab; *Schêth* und *schâth* (er hat mir gesetzt = einen „Ersatz" gegeben) 4 25; 9 27 10 25 11 9 und hundert andere (Stil. 296—98). Man darf ruhig sagen: Wenn sich darin auch oft keine wissenschaftliche Etymologie (s. o.

---

1) Gegen J. M. Casanowicz, Paronomasia in the O. Test. (1894), p. 26.
2) Birt S. 52: Das Silbenspiel der Paronomasie.
3) Vgl. die Umdeutung von Evangelion (Mt 1 1 usw.) in *awen-gillajon* „Freveltafel" (Arn. Meyer, Handbuch der neutestl. Apokryphen II, S. 70).

S. 6) zeigt, so doch ein Aufflackern des Geistes im Ähnlichkeiten suchenden Witz oder in wohltuendem Humor[1]).

9. Neuerdings wird, wo die ästhetische Auslegung der althebräischen Literatur empfohlen wird, nicht von den soeben besprochenen Momenten gehandelt. Vielmehr wird gefordert, dass man „nicht etwa durch allgemeine Ausrufe über die Flüssigkeit der Darstellung, Frische der Sprache oder dergleichen von weiterer ästhetischer Betrachtung möglichst rasch sich entbinde", sondern „die ästhetische Betrachtung zu einer literaturgeschichtlichen werden" lasse, und „dabei werde es das erste Erfordernis sein, die Gattungen der hebräischen Literatur zu erkennen" (Gunkel, Ziele usw. 1913, S. 23).

„Dies", so sagt man weiter, „ist eine um so wichtigere Aufgabe, als jene alte Zeit viele Gattungen gekannt hat, die wir nicht mehr besitzen, die also dem modernen Betrachter nicht ohne weiteres deutlich sind. Dann gilt es, die eigentümlichen Merkmale der Gattungen zu beschreiben. Das letzte Ziel ist, die innere Geschichte, die diese Gattungen durchgemacht haben, festzustellen. Es handelt sich dabei um bestimmte gesetzmässige Vorgänge, die wir auch in der Geschichte anderer Literaturen beobachten" (ebenda). „Erst wenn wir eine solche Geschichte der Gattungen kennen, werden wir die grossen Schriftsteller Israels wirklich würdigen können. Denn dann werden wir wissen, wieviel sie aus dem bereits vorhandenen Stil übernommen und was sie von ihrem Eigenen hinzugefügt haben" (Gunkel aaO., S. 24).

Diese Forderung ist an sich nichts Neues.

Denn selbstverständlich wurde auch schon bisher, wenn zunächst ein historiographisches Stück zu besprechen war, die Art der hebräischen Geschichtsschreibung im allgemeinen, ihr Niveau gegenüber der assyrischen, ägyptischen und griechischen Geschichtsschreibung und der Charakter des einzelnen betreffenden hebräischen Geschichtswerkes besprochen[2]). Also schon bisher wurde z. B. die jahvistische Geschichtsdarstellung als eine lebendige und farbenreiche gegenüber der mehr zu starrer Formelhaftigkeit und

---

1) Ant. Baumgartner, L'humour dans l'Ancien Test. (Stil. 298!).

2) Vgl. hierbei folgende Sätze von Ed. Meyer: „Völlig selbständig ist eine wahre historische Literatur nur bei den Israeliten und den Griechen entstanden" (Geschichte des Altertums I, 1 [1910], § 131; vgl. die Fortsetzung in meiner GATRel. 1915, S. 26) und „Es ist etwas Erstaunliches, dass eine derartige Geschichtsliteratur damals [in der Zeit Davids und Salomos] in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtsschreibung wissen, über den trockenen offiziellen Annalen der Babylonier, Assyrer, Ägypter" (Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, S. 486).

Eintönigkeit neigenden Geschichtsschreibung des esoterisch-priesterlichen Erzählers (vulgo: P) charakterisiert. Ferner wenn ein prophetisches Buch zu erklären ist, hat man doch auch schon bisher die wahrscheinlichste Entwicklungslinie des prophetischen Spruchs zur Rede (§ 17, 1) nachgezeichnet und schon bisher z. B. die besondere Eleganz der Wortwahl bei Jesaja (§ 18, 8 b) charakterisiert. Auch schon bisher hat man die lebensvolle Fülle seiner Ausdrucksweise, die von schlaffem Pleonasmus sich fern hält, vielleicht mit Verweisung auf eine Talmudstelle illustriert[1]). Ja, auch schon bisher hat man bei Jesaja auf die schlagende Art seiner Antithesen (3 24 usw.) und die eindrucksvolle Art seiner Tonmalerei (5 7 17 12 usw.) hingewiesen. Waren sodann poetische Partien auszulegen, so ist doch auch schon bisher über die einzelnen Arten von Liedern nach Form und Inhalt, insbesondere auch die Elegien und die Spottgedichte gesprochen worden. Endlich betreffs der Weisheitsliteratur sind auch schon bisher nicht bloss die Sprüche z. B. nach ihrer älteren Knappheit und späteren Zerflossenheit, sondern auch die Rätsel, Fabeln, Parabeln und Paramythien, die Monologe und Dialoge behandelt worden[2]).

Es kann ja dem Fortschritte der Wissenschaft nur dienlich sein, wenn man zu weiterer Erforschung dieser Arten von Literaturprodukten zu gelangen strebt. Aber dabei soll man nur nach anerkannten stilistischen Normen der allgemeinen Literaturwissenschaft urteilen und bloss objektiv greifbare Beweismomente verwenden. Sind diese Forderungen in den neuestens vorgetragenen Sätzen über „Gattungen" der Literaturerzeugnisse wirklich erfüllt worden?

„Bei jeder Gattung ist zu fragen, welche Stoffe sie behandeln und welcher Formen sie sich dabei zu bedienen pflegt. Dabei wird sich vielfach herausstellen, dass für eine bestimmte Gattung besonders eine gewisse Form des Anfangs bezeichnend ist; wie in der Gegenwart das Märchen „Es war einmal", der Brief „Geehrter Herr" und die Predigt „Geliebte in dem Herrn" beginnt, so beginnt im Hebräischen der Hymnus etwa mit „Singet dem Jahve", das Leichenlied

1) „Alles was Hesekiel (nämlich bei seiner Berufung [Hes 1 4—2 3]) gesehen hat, hat auch Jesaja (6 1-8) gesehen; jedoch Hesekiel sah es mit den Augen eines Bauern, der den König gesehen hat, aber Jesaja mit den Augen eines Städters (Residenzlers), der den König sieht" (bab. Chagîga 13 a), der schliesslich nur noch flüchtig hinsieht und jedenfalls wenig Worte darüber macht.

2) Eine komparativische Behandlung aller dieser Literaturgattungen kann man in meiner „Stilistik usw." nach dem Sachregister finden. Jedenfalls verlangt es doch die Gerechtigkeit und die notwendige Kontinuität der wissenschaftlichen Arbeit, dass an den dort schon erreichten Stand der Forschung angeknüpft wird.

mit „Ach wie“, die prophetische Scheltrede mit „Ha ihr, die ihr usw.“ [1]). Aber schon das „etwa“, das der Urheber dieser Sätze selbst eingestreut hat, macht die Giltigkeit seiner Behauptung zweifelhaft. In der Tat beginnt ein „Hymnus“ auch oft ohne „Singt dem Ewigen!“ (vgl. Ex 15 1b Ri 5 2 Ps 8 2 46 2 65 2 103 2 104 1). Ferner Elegien fangen auch oft ohne „Ach wie“ an: 2 S 1 19 3 33b 34 Am 5 2 Jr 9 9 21 13 18 f. Hes 19 2 27 3 28 12b 32 2 19 Hab 1 2. Mit „Ach wie“ beginnt nur in der Lutherbibel Hes 26 17 f., im Hebräischen aber mit blossem „Wie“, und ebenso ist es bei 27 32b. Kl 1 1 und 2 1 beginnen nicht einmal in der deutschen Bibel mit „Ach wie“.

Wie schon gemäss dieser Nachprüfung für die künftige Erforschung der Literatur*gattungen* recht grosse Vorsicht zu empfehlen sein dürfte, so auch gegenüber einem Satze, wie diesem: „Da Israel in seinem geschichtlichen Leben zum Teil aufs engste mit der Geschichte des übrigen Orients verflochten ist, so ist auch für seine Literatur das beständige Aufachten auf alle *verwandten Gattungen in der Fremde*, besonders in Babylonien und Ägypten, ganz unumgänglich“ (Gunkel aaO., S. 37). Denn bei allem diesem Vergleichen, das schon bisher *mehr*, als der Urheber jener Worte weiss (vgl. meine Stilistik!), geübt worden ist, soll man nur nicht überall, wo eine gleiche Entwicklung sich in Israel und anderwärts zeigt, eine Entlehnung annehmen. Gleiches ist doch nicht „verwandt“, und die *Parallelbildungen*, die z. B. in der Sprachgeschichte eine so grosse Rolle spielen, dürfen in keinem Gebiete der Kulturforschung ausser Acht gelassen werden. Also darf es auch nicht bei der Würdigung der „Gattungen“ der althebräischen Literaturprodukte geschehen.

§ 19. Über die Erläuterung der in Prosa oder Poesie auftretenden *stilistischen Veranschaulichungsmittel*.

Die althebräische Darstellung nimmt zunächst an der Verwendung der Tropen Teil, die in allen Literaturen wesentlich dem Zwecke dient, die Deutlichkeit des Ausdrucks zu erhöhen. Zu diesen Tropen gehört aber

1. die *Metonymie*. Diese tritt a) zunächst als Setzung von Ursache statt Wirkung auf, wie wenn „Hauch seiner Lippen“ (Jes 11 4b) das von seinen Lippen strömende Wort meint. Oder das Werkzeug vertritt das Produkt, wie der Mund das Wort (Gn 41 40 usw.; Stil. 17 ff.), oder die Wimper den Augenaufschlag oder Blick (Ps 11 4b), oder der Same die Erzeugung (Dn 2 43), und wie häufig steht das Material für das Produkt, wie z. B. „Staub (Gn 3 19) und Asche“ für Mensch: Gn 18 27 Ps 103 14 Qh 12 7, γῆ [2]) καὶ σποδός Sir 10 9a. b) Ein Bei-

1) Gunkel, Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte (in „Reden und Aufsätze“ 1913, S. 32).

2) Aber im Syrischen steht statt „Erde“ vielmehr *Saphrâ* „Staub“.

spiel von Setzung der Wirkung für die Ursache ist „Kauf für Kaufpreis“ (Lv 25 16) oder „Bund für Bundesmittler“ (Jes 42 6 b 49 6 b). c) Der Besitzer vertritt seinen Besitz, wie wenn z. B. der Herr oder die Herrin als Subjekt bei den Handlungen der Diener gesetzt ist (Gn 40 22 a usw.; Stil. 23 ff.), oder wenn die Sphäre den Inhalt vertritt, wie das Herz die Vorstellungsbewegungen und Willensbestrebungen z. B. in der Redensart „reden über das Herz hinein“ (Gn 34 3 50 21 Ri 19 3 2 S 19 8 a Jes 40 2 usw.), d. h. die stürmische Gedankenbewegung besänftigen. d) Ein Besitz dient als signifikanter Hinweis auf seinen Besitzer, wie z. B. auch ein Abzeichen dessen Träger vertritt: der *schêbeṭ* „Herrscherstab“ symbolisiert den Herrscher (Nm 24 17); *ʿaṭará* „Krone“ bezeichnet „Ehre“ in Jes 28 5 Pv 4 9 usw. (WB 324 a); die Terebinthen vertreten als Symbole die Götter, denen unter ihnen geopfert wird: Jes 1 29 usw. (Stil. 30—33)[1]).

2. Gemäss der Synekdoche vertritt a) ein Teil vom Umfang eines Begriffs den ganzen Umfang: Als solches *pars pro toto* ist ja schon die individualisierende Setzung der Einzahl für die ganze Kategorie anzusehen: „Der Bewohner des Zeltes“ usw. (Gn 4 20 Jes 1 3 usw.). Hier ist auch die Setzung einer bestimmten Zahl anstatt einer Summe, also der Gebrauch der „runden“ Zahlen einzureihen: „Zwei“ vertritt eine kleinere Reihe, also „einige“ Nm 9 22 Hos 6 2 a usw. (siehe die ganze komparativische Betrachtung aller *numeri rotundi* in Stil. 52—57), vgl. ausserdem noch „dreimal selig“ (Odyss. 6 154 f.); 2 S 6 13: „Beim siebenten Schritt opferte er“[2]). Bei der Zahl „vierzig“ (s. o. S. 86) ist der häufige Gebrauch als einer runden Zahl (Gn 25 20 usw.) vom Hebräischen aus so zu verstehen, dass sie die durchschnittliche Dauer einer Generation bezeichnet (Nm 14 22 f. 26 64 verglichen mit 14 33 usw.)[3]). Verwandt mit

---

1) Man kann nicht einen besonderen Teil der uneigentlichen Bezeichnungen absondern, den man in einer „Symbolistik“ behandeln müsste (vgl. bei Ad. Dyroff, Symbolismus und Allegorie [in den Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft 1907]. Allerdings ist es etwas Besonderes, wenn das Veilchen zur Bescheidenheit in Beziehung gesetzt wird (Dyroff, S. 79). Mein Urteil geht dahin, dass in bezug auf „Symbol“ die sprachliche und die andersartige Darstellung zu unterscheiden sind.

2) S. Daiches in ZATW 1911, S. 257 f., wonach auch die Singhalesen in ihrem Beschwörungsritual einen Ritus haben, den sie „sieben Schritte“ nennen.

3) So schon in Stil. 54 f. und in meinem Artikel „Die Zahl Vierzig und Verwandtes“ in ZDMG 1907, 913—17; vgl. A. Jeremias, Handbuch der altorient. Geisteskultur (1913), S. 152: „40 galt als Zahl der Gesamtheit, durch *kiššatum* erklärt“. *kiššatum* bedeutet „Universum“. — Der Gebrauch der Zahl 40 ist von Ed. Mahler in ZDMG 1906, 835 aus astronomischen An-

dem Gebrauche von runden Zahlen ist die Zusammenziehung von genealogischen Reihen auf runde Zahlen: Gn 5 3 ff. 10 1 ff. 11 10 ff. 46 8 ff. Ru 4 18-22 (?) 1 Ch 1 1 ff. 28 ff. 2 15 (in 1 S 16 10 f.: acht!)[1]). Ferner vertritt ein Hauptrepräsentant die ganze Kategorie, wie z. B. Atrides bei Juvenal 4, 65 den Herrscher bezeichnet, was aber nicht zur Deutung von „David" Hos 3 5 Jr 30 9 Hes 34 23 37 14 verwendet werden kann[2]). Zu den gewöhnlichen Fällen des *pars pro toto* gehört z. B. die Setzung von „mein Balken" (Gn 19 8) für „mein Dach oder Haus", oder die Setzung von „Riegel" für „Tor" (Hi 17 16) oder „Sprechwerkzeug" für „Mund" (HL 4 3) oder *rácham* „Mutterschos" für Frauenzimmer" (Ri 5 30) oder „Nacken" und „Rücken" für „fliehende Person" (2 S 22 41 Ps 18 41 21 13 a; so richtiger, als in Sy. § 328 h). — b) Synekdochisch steht auch oft umgedreht das Ganze für einen Teil (Stil. 61—65). Ausserdem vgl. folgende Beispiele: „Mein Volk" (Jes 3 12 usw.) vertritt den qualitativen Hauptteil Israels; „Wohnung" steht für die kostbarste Schicht von Teppichen (Ex 26 1 6); „Zelt" für die Zeltdecke (V. 7 36 14 19 40 19 vgl. Hi 21 28)[3]). *Nabî'* „Sprecher" (Gn 20 7 usw.) wurde so zur Bezeichnung des Redners über die höchsten Interessen des Menschen. Auch die Setzung des *Abstractum pro concreto* gehört hierher: Stil. 65—69 und ausserdem z. B. קָלוֹן für „Schandfigur" (Jes 22 18 b); יֹשֶׁר „Richtigkeit" für „Pflicht" (Hi 33 23) und „Gebührendes, Gebühr" (Pv 11 24 17 26).

3. Nicht einfach als ein Fall der synekdochischen Setzung des Einzelnen für das Ganze ist das Exemplum anzusehen. Vielmehr gehört das Beispiel wesentlich schon zum Gebiet der Paralleldarstellung (Stil. 78 f.)[4]). In diese Kategorie kann füglich auch die allgemeine Sentenz und das Sprichwort (Stil. 79—84) und

---

sichten der alten Ägypter abgeleitet worden. Vgl. auch die Angaben von W. H. Roscher, Die Zahl vierzig usw. in den Abhandlungen der Gesellschaft der Wiss. in Leipzig 1909 und O. Rescher in ZDMG 1911, 517—20.

1) Aber darin dass in Esr 7 1-5 nur 16 von den 23 Namen genannt sind, die in 1 Ch 5 29 b-40 stehen, ist nicht mit W. F. Wright, Scientific Confirmation etc. 1907, p. 193 „eine unter den Juden gebräuchliche Sprechweise" zu sehen, sondern eine unrichtige Verkürzung.

2) Aber jener Fall ist es, wenn Bileam (Balaam) Nm 22 1 ff. für „Pseudoprophet" gesagt wird in Apk. Joh. 2 14; vgl. Jezabel V. 20 und Sodom 11 8.

3) Also hier nicht „zu streichen" mit Ges.-Buhl s. v. אֹהֶל, wo falsch „22" steht.

4) *Paradigmata* von Hauptsündern im späteren jüdischen Schrifttum sind Jerobeam I. und Manasse (Stil. 288. 293), Bileam, Doëg, Ahitophel (Arn. Meyer, Handbuch der neutestl. Apokryphen, Bd. II, S. 60. 64).

das Zitat aufgenommen werden. Denn letzteres ist schliesslich eine Art literarische Parallele. Ihr Reich beginnt mit „Ist es wirklich der Fall, dass Gott gesagt hat: „„Ihr sollt nicht essen usw.““ (Gn 3$_{1}$). Aber von literargeschichtlicher Wichtigkeit ist z. B. dieses Zitat: „Jahve hat gesagt: „„Im Dunkeln zu wohnen““ d. h. wohnen zu wollen (1 K 8$_{12}$). Das A. T. enthält nämlich zwar Sätze, wie „Mose machte sich hinzu ins Dunkle, darin Gott war“ (Ex 20$_{21}$ vgl. auch Dt 4$_{11\,b}$), aber nicht den obenerwähnten Ausspruch Gottes. Der Hellenist hat aber eine erweiterte Gestalt dieses Ausspruchs hinter V. $_{53}$ geboten und hinzugefügt, dass er im „Buche des Gesangs“ gestanden hat, dessen Identifizierung[1]) mit dem „Buche des Rechtschaffenen“ (βιβλίον τοῦ εὐθοῦς 2 S 1$_{18}$) doch sehr fraglich ist[2]). Eine klare Paralleldarstellung ist aber natürlich die Vergleichung, wie z. B. in „Übriggeblieben ist Zion wie eine Hütte im Weinberge“ (Jes 1$_{8}$ usw.; Stil. 86—88). Das *Tertium comparationis,* das vom Ausleger bei jeder Vergleichung gesucht werden muss, ist in jenem Beispiel die Geringfügigkeit oder Armseligkeit. Übrigens wenn gesagt ist: „Der den Himmel ausspannt wie einen Vorhang“ (Ps 104$_{2}$), so ist Vorhang nicht „bildlich vom Himmel“ (Ges.-Buhl s. v. יריעה) gesagt. Es ist nur das Ausspannen des Himmels mit dem eines Vorhangs verglichen. Ebenso unrichtig wird von Ges.-Buhl s. v. in כַּצִּנָּה Ps 5$_{13\,b}$ ein „bildlicher“ Gebrauch des Schildes gefunden[3]). Auch sind gegen den oft behaupteten genetischen Zusammenhang von Vergleichung und Metapher wohl in Stil. 93 f. stichhaltige Gründe vorgebracht worden.

Eine Vergleichung, die sich zu einer selbständigen Ausführung erweitert, wird eine Paralleldarstellung: Fabel; Parabel; Paramythie (Stil. 88—92). Betreffs der Auslegung der Parabeln (2 S 12$_{1-4}$ [14$_{6\,f.}$] 1 K 20$_{39\,f.}$ Jes 5$_{1-7}$ Hes 24$_{3-5}$ [?21$_{5}$]) wollte auch Jesaja dem allgemein giltigen Satze „Omne simile claudicat“ nicht

---

1) Z. B. wieder bei Steuernagel, Einleitung ins A. T. (1912), § 27, 1.

2) Vgl. weiter meine Abhandlung über „Gibt es „„Zitate““ im A. T.?“ in der NKZ 1904, S. 734—47. Von den dort auch besprochenen uneingeführten Zitaten gibt auch Döller § 28 eines, nämlich 2 Ch 5$_{9}$, wie es sich erweist aus „bis auf diesen Tag“ (vgl. 2 Mk 2$_{5}$). — Dass Zitate übrigens auch bei Griechen und Römern manchmal nach dem Gedächtnis gemacht worden sind, bemerkt auch Birt, S. 29, zur Warnung vor ihrer unbesehenen textkritischen Verwertung.

3) Eine unrichtige Auslegung ist es, wenn aus der Vergleichung der Sonne mit einem Bräutigam und einem Helden (Ps 19$_{5\,b-7}$) der „Beweis herausgelesen wird, dass der Mythus vom Sonnengotte als einem Liebhaber, einem Helden und einem Menschen von feurigem Temperament bei den Schriftstellern des hebräischen Kanons noch nicht vergessen war“ (P. Carus, The Story of Samson 1907, p. 17).

seine Geltung rauben, wie er in V. 7 zeigt. Da hat er vom vorhergehenden Gleichnis vom Weinberge ja nur drei Punkte gedeutet: a) den Weinbergsbesitzer als Jahve Zebaoth; b) den Weinberg als das Haus Israel und c) die herben Weinbergsfrüchte als Rechtsvergewaltigung und Volkselend. Daher sind auch vom jetzigen Ausleger dieser Parabel nicht alle einzelnen Züge des Gemäldes zu pressen, d. h. mit Momenten der Geschichte Israels zusammenzubringen. Selbstverständlich ist zwar das fette Berghorn (V. 1) ein Hinweis auf das Verheissungsland (1 7), aber das Aufhacken und das Steineablesen usw. ist nicht im einzelnen zu deuten. Die erwähnte grosszügige Auslegung, die vom Redner selbst in V. 7 gegeben worden ist, wird auch durch die Einzelausführung über die herben Weinbergsfrüchte in V. 8-30 nicht prinzipiell verändert. Vielmehr bleibt sie auch darnach als Muster einer Parabelauslegung bestehen [1]).

4. Die Metapher, die aus der nach Verlebendigung der Darstellungsweise strebenden Zusammenschau von Momenten des sinnlich warnehmbaren und des ideellen Gebietes geboren wird, tritt in folgenden Hauptarten auf: — a) Ein Gebiet des Unbelebten steht im allgemeinen oder wenigstens für den betreffenden Autor im Vordergrunde der Beobachtung und öffnet sich daher naturgemäss als Quelle von Darstellungsmitteln für ein anderes Gebiet des Unbelebten. So assoziierten sich die wohltuenden Erscheinungen des Lichtes im Vorstellungsleben und daher in der Ausdrucksweise leicht mit der Freude, weil beide eine erhebende und befreiende Wirkung auf das Befinden des Menschen ausüben, wie umgedreht die Finsternis zu einem Äquivalent für das Unglück wurde: „Das Volk, das im Finstern wohnt, sieht ein grosses Licht usw.“ (Jes 9 1) usw. in Stil. 95 f. und noch z. B. „Um den Abend wird es licht werden“ (Sach 14 7); „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mal 3 20), vgl. „die Sonne soll über die (falschen) Propheten untergehen“ (Mi 3 6 b); Morgen = Anbruchszeit des Heiles (Ps 46 6 49 15); volle Augenöffnung = vollkommene Freude (Jes 61 1 b); oder die Tiefe ist ein Bild für Katastrophe: zwar nicht in Hes 27 34 [2]), aber in Ps 69 3 b 15 b 130 1, oder für das Geheimnisvolle (Jes 33 19 Hes 3 5 f. Ps 64 7 b Qh 7 24 b) oder für eine unergründliche Sache (Ps 36 7 92 6). — b) Manche Phänomene der unbelebten Sphäre wurden wegen ihres

1) Chr. A. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu (1903), S. 70 nennt bei der Parabel Nathans (2 S 12 1-4) den Satz „Du bist der Mann“ mit Recht das „Leitmotiv“ oder den „Generalnenner“ und sagt: „Man nimmt den Grundgedanken des Leitmotivs und prüft im Anschluss an denselben, welche Züge der Parabel darin aufgehen. Diese Züge nun deutet oder verwertet man im Lichte des Hauptgedankens als Entfaltung seiner einzelnen Momente“ (S. 71).

2) Wo es nach BDB, p. 771 „figurally“ stehen soll.

hervorstechenden Charakters sogar mit Bestandteilen der belebten Sphäre zusammengeschaut und daher zu deren Bezeichnung verwendet: Wasserfluten = Feindesscharen in Jes 8_{7} Jr 47_{2} usw.; Stil. 98—101 und ausserdem: Wüste = unwohltätiges Wesen (Jr 2_{31}); Herbst = reifes Mannesalter (Hi 29_{4}); Eckstein = Hauptträger des Staates (Ri 20_{2} 1 S 14_{38} Jes 19_{13} Sach 10_{4}). — c) Manche Teile der belebten Sphäre drängten sich durch ihre Bekanntheit oder auffallende Beschaffenheit so in den Vordergrund des Bewusstseins, dass ihre Bezeichnungen auch zu Ausdrücken für andere Elemente und Prozesse der belebten Sphäre wurden: Löwe für gewaltiger Feind in Jr 4_{7} usw. in Stil. 101—103, ausserdem Taube = Liebling (HL 2_{14} 5_{2} 6_{9}). — d) Insbesondere lag es nahe, dass der Mensch als Mittelpunkt der belebten Wesen in seiner Ausdrucksweise auch die ihn umgebenden Naturbestandteile als menschenartige, persönliche Wesen darstellte. Daher sah man leicht in jeder Spitze einen Kopf: Gn 8_{5} usw. nach Stil. 104 f. und ausserdem: Schaft = Lende (Ex 25_{31} 37_{17} Nm 8_{4}); Inneres des Meeres = Herz (Ex 15_{8} usw. Dt 4_{11} 2 S 18_{14}); Abhang = Schulter (Dt 33_{12} Jos 15_{10} Jes 11_{14} usw.). Besonders wenn man z. B. sagte: „Die Sche'ôl macht breit ihre Gier“, d. h. ihren Schlund (Jes 5_{14} cf. Hab 2_{5} Ps 141_{7}), so übte man Personifikation (Stil. 106—8), wie auch z. B. noch im Gebrauche von „schlafen = untätig sein“ (Ps 44_{24} 121_{4})[1]).

5. Wenn die metaphorische Ausdrucksweise sich durch einen ganzen Redezusammenhang hinzieht, entsteht eine Allegorie[2]). Sichere Beispiele von ihr finden sich in Gn 49_{9} usw. Jes $1_{5\,f.}$ Jr 5_{6a} Hes 13_{10-16} $15_{2\,ff.}$ $16_{3\,ff.}$ $19_{2\,ff.}$ usw. Ps $23_{1\,ff.}$ $69_{2\,ff.}$ $80_{1\,ff.}$ 110_{3b} usw. nach Stil. 109 f. Ausserdem ist auch die ausführliche

1) H. Malter, Personifications of soul and body (in The Jewish Qu. Review 1912, p. 453 ff.) erwähnt meist blosse Vergleichungen und Metaphern. — A. Wünsche, Die Bildersprache des A. T. (1906) wiederholte nur die in meiner Stilistik (S. 77—110) gegebenen Darlegungen. Übrigens bemängelte er, dass da nicht vom „Bilde“ gehandelt sei, weil er nicht wusste, dass schon nach Aristoteles (ἔστιν ἡ εἰκὼν μεταφορά) der reinwissenschaftliche Ausdruck für „Bild“ vielmehr „Metapher“ ist.

2) Diesen Übergang meinte (!) auch Goethe, wenn er den „Übergang von Tropen zu Gleichnissen“ besprach (West-östlicher Diwan, Stuttgart 1819, S. 364). Denn er führte dieses Beispiel an:

„Tat und Leben mir die Brust durchdringen,
Wieder auf den Füssen steh ich fest:
Denn der goldne Falke, breiter Schwingen,
Überschwebet sein azurnes Nest.“

Darstellung des Verhältnisses Jahves und Israels als einer Ehe (Jes 50 1 a und besonders 54 1-3) eine Allegorie.

Übrigens auch die Erzählungen in Hos 1 und 3 sollen die ideellen Beziehungen veranschaulichen, die zwischen dem Auftraggeber des Propheten und der Nation Israel teils eingetreten sind und teils als Strafkonsequenzen eintreten müssen (vgl. die Diskussion anderer neueren Annahmen in meiner Einleitung, S. 310 f.)[1]. Damit stimmt, dass auch der Name Gomer einen allegorischen Sinn besitzen kann: „Reife", nämlich zur Bestrafung (mein WB. 61 [b]), während „vollendete Schönheit" (Löhr, Die Stellung des Weibes zur Jahvereligion 1908, S. 9) keinen so in den Zusammenhang passenden Sinn gibt. Ebenso kann Bath-diblajim den Sinn von „admodum stuprata" besitzen (vgl. mein WB 65), was wohl wahrscheinlicher ist, als „die um zwei Feigen d. h. billig zu haben ist" (Nestle in ZATW 1909, 233), wozu W. Baumgartner 1913, 78 „Clytemnestra quadrantaria" vergleicht (vgl. bei Georges, Lat. WB. s. v. quadrantarius).

In bezug auf die Erzählungen Hes 3 24 ff. 4 1 ff. 5 1 ff. 12 3-6 21 20 24 3-5 ist dieser allegorische Charakter erwiesen in NKZ 1892, 650 ff. Der Vollzug eines solchen erzählten Gottesauftrags ist ja auch nicht berichtet in 4 16 f. 5 5 12 19 21 24-28 Sach 11 15, und das in Jr 25 15-17 Befohlene konnte ja gar nicht ausgeführt werden. Folglich kann auch Jr 13 1 ff. eine solche ideenabbildende Erzählung sein. Dies ist von Jul. Boehmer, Jeremia und der Euphrat (TSK 1909, 488 ff.) nicht als die zuerst zu erledigende Frage erörtert worden.

2. Positive Anweisung zur richtigen inhaltlichen Exegese.

Neben die sprachliche Interpretation, die nur zum geringeren Teile von der Grammatik beherrscht wird und deshalb weniger richtig die „grammatische" genannt wird, stellt man am besten die inhaltliche Auslegung. Der Ausdruck „sachliche Deutung" (Merx, Eine Rede usw., S. 7) lässt ja leicht einen Nebensinn zu. Wenn diese zweite Seite der Auslegung aber „historisch" genannt wird, so wird sie allzusehr eingeschränkt. Also ist der herkömmliche Ausdruck „grammatisch-historische" Exegese sehr cum grano salis zu verstehen. Die inhaltliche Auslegung bezieht sich aber der Reihe nach auf folgende Seiten am Inhalte des betreffenden Textes.

§ 20. Die Auslegung nach dem geographisch-naturbeschreibenden Gesichtspunkt.

1. Weil für die Deutung der geographischen Momente des althebräischen Schrifttums die bei den Hebräern herrschende Art

1) Jetzt wird Hos 1 und 3 auch von Gressmann im Auswahls-A. T. II, 1 (1910), S. 362 als eine Allegorie anerkannt.

der Orientierung wichtig ist, so ist gewiss diese einleitende Bemerkung am Platze. In dieser Literatur spiegelt sich zwar im allgemeinen das antike Weltbild mit dem bekannten Verhältnis der Sonne zur Erde und dem Aufgehen der Sonne über der Erde wieder[1]). Aber z. B. die babylonisch-assyrischen Sternnamen und die Vorstellung vom westlichen Eingang zur Unterwelt waren den Hebräern nicht bekannt. Jene erstere Tatsache, die von mir schon immer unter den Differenzen der babylonischen und der althebräischen Kultur erwähnt worden ist, wird nun auch neuestens wenigstens stillschweigend zugegeben[2]). Die Sternnamen der Hebräer stehen übrigens in Jes 14 12 Am 5 8 Hi 9 9 38 31 f.[3]). Ferner die Anschauung vom westlichen Eingang der Sche'ôl[4]) wird willkürlich auf das „Fliegen", wovon in Ps 90 10 gar nicht die Rede ist (mein WB 319b, LXX u. Vulg.) und auf eine unzulässige Verknüpfung von Dt 30 13 mit Rm 10 7 [sic] aufgebaut. Der Hebräer sagt nicht „hinüberziehen zur Sche'ôl", sondern „hinabsteigen in das Totenreich" (Gn 37 35 usw.; GATRel. 1915, 501 f.).

2. Indem die geographische Orientierung beim Hebräer von der Gegend des Sonnenaufgangs aus geschah, hiess „nach vorn" (מִקֶּדֶם) nach Osten hin. Die Übersetzung dieses Ausdrucks *miqqèdem* Gn 2 8 mit „ostwärts" ist also neuerdings mit Unrecht eine „gezwungene" genannt worden[5]). Infolgedessen bedeutet auch z. B. „das vordere Meer" das östliche Meer, und das heisst das Tote Meer (Hes 47 18 Jo 2 20 Sach 14 8; usw.). In Konsequenz davon bekam „hinterer" (אחרון) den Sinn von „westlich" (Hi 18 20 usw.), und

---

1) Nicht einmal betreffs derartiger Aussagen gilt, was Hoberg, Katechismus (1914), 20 sagt: „Die H. Schrift redet bei Mitteilungen von Sinneswahrnehmungen (und hierunter fallen auch ihre Bemerkungen über naturwissenschaftliche Beobachtungen) die Sprache des Augenscheins, aber sie sagt nirgends, dass die Sprache des Augenscheins der Ausdruck der objektiven Wahrheit sei". Ihr Schweigen darüber ist damit nicht gewürdigt. Noch viel weniger gilt sein Satz betreffs der unten in Nr. 4 besprochenen Dinge.

2) H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter (1915), S. 61.

3) Die Anbetung des Kaiwan „Saturn usw." (Am 5 26, vgl. meine Erörterung in GATRel. 1915, 412) war Nachahmung eines fremden Kultus, beweist also nicht, dass Kaiwan ein hebräischer Sternname war, wie es nach Zimmern 1915, 61 scheinen kann.

4) Warren, The earliest Cosmologies (1909), p. 41 f.

5) Von A. Jeremias, Das A. T. usw. (1906), S. 189. — Übrigens die in *miqqèdem* auftretende Präposition *min* hat nicht nur im Hebr. viele Parallelen (Sy. § 318 a; Ges.-Buhl s. v. מִן), sondern auch im Griechischen: Anabasis I, 9, 3 usw.

das hintere Meer ist das westliche oder mittelländische Meer (Dt 11 24 34 2 Jo 2 20 Sach 14 8)[1]).

3. Wie sehr die Kenntnis der biblischen Geographie durch die neueren Entdeckungen in den Ländern des Euphrat-Tigris, des Nil usw. gefördert worden ist, kann z. B. durch den Hinweis auf die Städte Ur (Gn 11 28 usw.), Pethôr (Nm 22 5 Dt 23 5), Karkemisch (Jes 10 9 usw.), Pithom (Ex 1 11) gezeigt werden. Denn was war früher über Pethôr, die Heimatstadt Bileams, bekannt? Nun eben blos soviel, wie das A. T. an den zwei zitierten Stellen enthält. Aber aus den assyrischen Nachrichten ist bekannt geworden, dass Pitru eine Stadt der Chatti (= äg. Cheta und hebr. Chitti „Hethiter") „jenseits des Euphrat", also am westlichen Ufer desselben war, die von Salmanasser II. im Berichte über seinen Kriegszug gegen den König von Damaskus und Ahab von Israel (854 v. Chr.) erwähnt ist[2]).

Im übrigen muss selbstverständlich die neueste Literatur über die Geographie Palästinas und über dessen naturkundliche Erforschung verwertet werden: F. Buhl, Geographie des alten Palästina (1896); K. Baedeker, Palästina und Syrien (1910); H. Guthe, Bibelatlas (1911); „Das Land der Bibel", im Auftrag des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas herausgegeben von G. Hölscher, Bd. 1 (1915); Ad. Kinzler, Biblische Naturgeschichte[10] (Calw). Aber die Grundzüge der Landes- und Naturkunde Palästinas gibt auch z. B. Benzinger, Grundriss der hebr. Archäologie[2] (1907), S. 10—41, vgl. Hu. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente (1907). Reiches Material geben auch die Realwörterbücher, wie z. B. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums oder Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch (1903) oder A Standard Bible Dictionary, ed. Mel. W. Jacobus (1909), New York bei Funk & Wagnalls.

4. Betreffs der naturkundlichen Aussagen muss die Erklärung übrigens hie und da feststellen, dass der wirkliche Tatbestand verkannt ist. Denn z. B. der צפעוני ist mindestens in Jes 11 8 [vgl. 59 5 Jr 8 17] als die sagenhafte Schlange Basilisk gedacht, weil die מאורת desselben natürlicherweise nicht das Auge desselben (Rabbinen; Delitzsch) bezeichnen kann, sondern jenen Lichtfleck meint, den man nach Plinius, Nat. Hist. 8, 33 dem Basilisken zuschrieb und als seine Krone deutete. Auch sagt Jeremia (17 11): „Ein Rephuhn brütet aus, was es nicht geboren (Eier, die es nicht gelegt) hat"[3]).

---

1) „Für den Ägypter ist der Süden, von wo der Nil kommt, vorn" (Ad. Erman in ZDMG 1892, S. 107).

2) Die Angaben über Pethôr umfassen sogar in dem Thesaurus von Gesenius nur drei Zeilen, in meinem WB. (S. 378 b) aber acht Zeilen.

3) Bei Vergil, Ecloga II, 9 verbergen sich die Eidechsen während

§ 21. Die Deutung althebräischer Texte von ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrunde aus.

1. Auf jede literarkritisch eingereihte Textpartie (§ 14) fällt ein Hauptstrahl von Licht, wenn sie als eine Gruppe im Gesamtgemälde der betreffenden zeitgeschichtlichen Gegenwart zur Anschauung gebracht wird. Dies ist als ein höchst wichtiges Moment der Erklärung schon in den vergangenen Jahrhunderten oft mit den deutlichsten Worten hervorgehoben worden[1]).

2. In der Tat wie sehr hängt die Möglichkeit der Auslegung von Jesajas Reden davon ab, dass man die Geschichte seiner Zeit (ca. 740 bis nach 701) aus den israelitischen Geschichtsbüchern (2 K 15—20 || 2 Ch 26—32) kennt! Dazu muss aber weiter noch die Aufhellung des weltgeschichtlichen Panoramas treten, die teils aus den assyrischen Quellen[2]) und teils aus den ägyptischen Nachrichten[3]) geflossen ist. Denn dann wird der Ausleger den in Jes 7 $_1$ff. berührten syrisch-ephraimitischen Krieg nicht bloss mit 2 K 16 $_5$ beleuchten, wonach der damaszenische König Reṣîn und der nordisraelitische König Peqach sich zum Kriege gegen König Ahas von Juda verbanden, der infolgedessen nach Ninive die Bitte sandte: „Dein Knecht und dein Sohn bin ich. Zieh heran und befreie mich usw.!“ Der Ausleger wird vielmehr auch hinzufügen, dass Tiglathpileser IV. von Assyrien (745—727) diesen Wunsch nur allzu gern erfüllte, da dieser dem Streben der assyrischen Monarchie nach Ausdehnung ihrer Herrschaft bis an das mittelländische Meer entgegenkam, und dass das Echo jener Bitte in den Inschriften Tiglathpilesers lautet: „591 Städte vom Bezirk von Damaskus zerstörte ich

---

der Mittagshitze in den Dornen. „Vergil musste wissen, dass dies falsch ist, dass diese Tiere gerade alsdann sichtbar werden und sich im Halbschlaf auf den Mauern sonnen“ (Birt, S. 118).

1) Z. B. von Luther in seinem Prooemium zu seinen „In Esaiam Prophetam Scholia“ 1534 (Opera exegetica latina, Vol. XXII, p. 4): „Hoc ad prophetas intelligendos maxime necessarium est, nosse, quae tum negotia apud Iudaeos agitata sint, quis reipublicae status, quales hominum tum animi, quae consilia fuerint cum finitimis populis (cum amicis et contra inimicos), inprimis autem quae tum religionis fuerit forma, quomodo se populus erga Deum et prophetas, vel in verbo et cultu Dei vel idolatria, gesserit“.

2) Eberh. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. II; H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum A. T., 2. Aufl. (1903); H. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder (1909); Rogers, Cuneiform Parallels to the Old Test. (1912), p. 308—46.

3) Z. B. bei Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I, § 384 ff. oder bei W. Max Müller in Cheyne-Blacks Encyclopaedia Biblica, Vol. II (1901), col. 1244 f.

wie eine Sintflut-Masse“ und „Peqach, ihren König, beseitigten sie“ [1]). Ja, so erlosch nicht bloss „das Auge des Ostens“ (Damaskus 732 v. Chr.), sondern auch das Königreich Israel näherte sich dem Ende seiner politischen Selbständigkeit; usw. Auf diese Weise können durch die Benützung der neueren Forschungen auf dem Gebiete der alten Geschichte des Orients zahlreiche Partien der althebräischen Literatur durch Aufzeigung ihres zeitgeschichtlichen Hintergrundes zur lebendigeren Anschaulichkeit gebracht werden.

Neben den nächstliegenden Hilfsmitteln (den Darstellungen der Geschichte Israels von Stade, Wellhausen, Guthe, Lehmann-Haupt, Kittel, Oettli, Klostermann) darf auch mein Hebr. WB. 1910 erwähnt werden, weil darin, wie über die naturkundlichen Dinge, so auch über die historischen Orte und assyrischen Herrscher die neuesten Materialien ausführlich beigebracht worden sind.

3. Für die Erklärung jeder Partie der Literatur besitzen aber nach richtiger Methode nur die gleichzeitigen Quellen einen entscheidenden Wert. Eine Dichtung, wie das Deboralied, das einen wirklichen Widerhall des in ihm besungenen Ereignisses bildet [2]), darf in erster Linie nur aus der Richterzeit beleuchtet werden. Jede Partie kann ja nur durch die Quellen beschrieben werden, die ihr mit Recht zugesprochen werden. Inwieweit es solche für die älteren Perioden Israels gibt, wird in meiner Geschichte der alttestl. Rel.² 1915, 1—23 untersucht.

Dass jedes Literaturprodukt von seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund aus zu erklären sei, heben auch z. B. diese hervor: John E. Mc Fadyen in seinem Artikel „How to interpret the Bible“ (in The Homiletic Review, New York 1912, p. 441) und Birt, Kritik usw. (1913), S. 84 f. 93 f.; vgl. „Jedes Werk ist aus seiner Zeit zu begreifen“ (S. 95).

§ 22. Die archäologische Beleuchtung der Texte.

1. Die Aussagen des Textes, die von Einrichtungen des israelitischen Staatslebens oder von irgendwelchen Zuständen und Hilfsmitteln des Privatlebens der Israeliten sprechen, müssen natürlich mit Verwertung der neueren Erkenntnisse über die Profanaltertümer dieses Volkes besprochen werden. Wie sehr sind ja auch sie durch die neueren Forschungen zunächst in Palästina selbst bereichert worden! [3]) Aber auch auf diesem Gebiete haben die auf

---

1) Schrader, KB II, 33 f.; Clay, Light on the Old Test. from Babel (1907), p. 380; Ungnad bei Gressmann, S. 114 f.; Rogers l. c., p. 318. 321.

2) Th. Nöldeke, Die semitischen Sprachen², S. 17 f.; Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906), S. 487.

3) Vgl. z. B. über die Mühle und das Mahlen Gu. Dalman, Grinding

den anderen Schauplätzen des biblischen Lebens angestellten Ausgrabungen reiche Ausbeute zu Tage gefördert. Denn soweit keine ausdrückliche Angabe in den hebräischen Quellen dagegen spricht, wird man doch annehmen dürfen, dass z. B. die Musikinstrumente der Hebräer denen der Babylonier gleich waren. Darnach können wir uns eine Vorstellung z. B. vom *kinnôr* machen und können es uns denken als ein vielseitiges Instrument, dessen Saiten zwischen einem wagerecht gehenden und einem schräg hinausgehenden Resonanzkörper ausgespannt sind, wie es auf der altbabylonischen Darstellung einer Opferszene abgebildet ist[1]). Dieses Instrument heisst in der LXX κιθάρα, also Zither (bei Luther: Harfe)[2]). Daneben ist der *Nébel*, obgleich er nach der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes für „Schlauch" einen schlauchartigen Resonanzkörper gehabt haben muss, doch mit der „Harfe" (mein WB 261 a) und nicht mit der Mandoline[3]) zusammenzustellen. Denn in Ägypten hatte man ein unserer Harfe ähnliches Instrument mit einem bauchartig zum Spieler hingehenden Resonanzboden[4]). Der kinnôr wurde übrigens mit dem Plektron geschlagen, aber der nébel mit den blossen Fingern (τοῖς δακτύλοις) gerupft (Jos., Antiqu. VII, 12, 3)[5]).

2. Dass die Kultusaltertümer beim Volke Israel die grösste Aufmerksamkeit verdienen, ist bei dessen Stellung in der Religionsgeschichte leicht begreiflich. Ist also z. B. der Text auszulegen, wo, im Unterschied von Gn 4 3 f. J, in der ebenfalls jahvistischen Stelle 8 20 zum erstenmal ein Altar erwähnt wird, so ist zunächst darzulegen, wie nach den hebräischen Quellen die Altäre ursprünglich beschaffen waren, da sie nach der alten Stelle Ex 20 24 aus Ackerland oder unbehauenen Steinen bestehen sollen, wie ja dreimal noch primitivere Felsaltäre erwähnt sind (Ri 6 20 13 19 1 S [6 14 von Phi-

---

in ancient and modern Palestine (in The Biblical World 1902, p. 9—18) und überhaupt das von ihm redigierte „Jahrbuch des Kais.-deutschen archäol. Instituts"; ferner z. B. K. Wigand, Palästinische Vasen in norddeutschen Museen (in der Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 1914, S. 154 ff.), ferner überhaupt die ebenerwähnte Zeitschrift und z. B. H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente (1907).

1) Bei A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913), S. 285.

2) Wohl unrichtig sagt Benzinger, Grundriss usw. (1907), S. 238, dass das von Luther „Harfe" genannte Instrument der „Leier entspreche".

3) So bei Jacobus, A Standard Dictionary (1909), p. 564.

4) Volz, Die biblischen Altertümer (1914), S. 428.

5) Vgl. auch Zemach Rabbiner, Beiträge zur hebr. Synonymik in Talmud u. Midrasch (1909), S. 46 f. und H. Gressmann, Musik und Musikinstrumente im A. T. (1903), S. 21 f.

listern verwendet] 14 33). Sodann ist zu vergleichen, dass solche einfache Altäre auch bei den Puniern (Tertullian, Apologeticus 25), bei den Griechen und Römern existierten, wo sie *arae gramineae* (Vergil, Aeneis 12, 118f.) oder einfach „Rasen" (*cespes:* Horaz, Oden I, 19, 13; III, 8, 4) genannt wurden. Die in jenen drei Stellen erwähnten und in Ex 20 24-26 geforderten primitiven Altäre der Hebräer unterschieden sich aber von einem in der kanaanitischen Königsstadt Taanakh ausgegrabenen Altar, indem dieser aus behauenen Steinen bestand und mit Stufen versehen war [1]). Endlich ist auch auf das Verhältnis hinzuweisen, in welchem der Anfang einerseits des babylonischen Kultus und andererseits des alttestamentlichen Kultus zur göttlichen Anordnung steht: Im babylonischen Weltschöpfungsepos ist er sofort nach der Menschenschöpfung gefordert, aber im A. T. ist er als ein Moment der allgemeinmenschlichen Pietät eingeführt [2]).

3. Die Erforschung der Kultusaltertümer des A. T. ist zwar durch Wellhausens „Prolegomena zur Geschichte des Volkes Isr." (1878 u. ö.) stark gefördert, aber dadurch noch keineswegs zum Abschluss gebracht worden. Denn teils hat er die betreffenden Stellen nicht exegetisch nach allen Seiten hin betrachtet und teils sind auch in neueren Zeiten immer wieder Versuche zu anderer Auffassung der betreffenden Stellen gemacht worden [3]). Wesentlich die Wellhausenianischen Urteile werden einfach auch bei Benzinger im Grundris der hebr. Archäologie² (1907) und im KHK sowie im HK zu den Stellen vertreten. Proben von diskutierender Auseinandersetzung mit allen neuesten Aufstellungen über das alte Stiftszelt und über die Geschichte der Kultuszentralisierung sind aber in meinem Schriftchen „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung" (1914), S. 96—98 gegeben. Übrigens das לוֹ „für sich" (Ex 33 7a), das von Harold M. Wiener auch in The Origin of

---

1) Sellin, Taʿannek in den Denkschriften der Wiener Akademie (1904), S. 103 f.

2) Vgl. den Wortlaut der babylonischen Stelle in GATRel. 1915, 118² und über die allgemeinmenschlichen Elemente der alttestl. Religion dort S. 168. 183. 185. 189. 340, l. Z.

3) Z. B. sagt Wellhausen im Archiv für Religionswissenschaft 1904, S. 13 ff. über *maschach*: „Öl ist dazu nicht nötig und wird bei den Arabern nicht angewendet". Aber bei den Hebräern bezeichnet *maschîach* auch im profanen Sprachgebrauch „bestrichen, eingerieben, eingefettet" in bezug auf den Schild (2 S 1 21). Da zeigt sich eben eine Eigenheit des hebräischen Gebrauchs, und diese darf nicht nach dem arabischen umgemodelt werden.

the Pentateuch (1910), p. 54[1]) betont wird, entscheidet nichts dagegen, dass das in Ex 33 7-11 J erwähnte Zelt das alte Kultuszelt meint. Denn Mose konnte sich in dem ursprünglichen „Zelt der Begegnung" auch selbst aufhalten, und er musste es doch sogar, um bei den Enthüllungen Gottes anwesend zu sein. Überdies hat ja auch Samuel nach ausdrücklichem Bericht (1 S 3 3-15) im Heiligtum Jahves geschlafen. — Über die Entwicklung der Priesterrechtsverhältnisse, der Kultushandlungen und Kultuszeiten vgl. meine GATRel. 1915, 284—301. 462—65. 563—66![2]).

„Das alte Israel ist ein Bauernvolk gewesen. Wer da weiss, wie es dem Bauern ums Herz ist und wie der Bauer die Welt betrachtet, dem werden manche Stellen des A. T. verständlich", hat man neuerdings gesagt[3]). Aber welche Stellen oder was für Stellen man bei diesen Worten im Auge hat, hat man nicht hinzugefügt. Um so mehr sind diese Worte inhaltslos. Sucht man in anderen Büchern des Urhebers jener Worte nach Aufklärung, so findet man in seiner Genesisauslegung für das Auswahls-A. T. (1910), S. 57 über die Paradiesesgeschichte den Satz: „Das ist der sehnsüchtige Traum des Bauern". Aber ein Gebiet mit Bäumen, von deren Früchten sich der es bedienende (Gn 2 5 b 15 b) Mensch nähren konnte, wünschte und wünscht sich mindestens ebenso sehr ein Beduine und schliesslich jeder einfache Mensch. Daher wird, auch abgesehen von der arischen Analogie zum Paradies, die Procksch, Genesis (1913), S. 43 f. ausführlich dargelegt hat[4]), die Paradieseserzählung als ein israelitisches Bauernerzeugnis ebenso prekär bleiben, wie die neuerdings behauptete „Bauernreligion" Israels, die in meiner GATRel. 1915, S. 318. 325 beurteilt wird.

§ 23. Erklärung des A. T. von seinem geistigen und insbesondere religiösen Gehalt aus.

1. Jede Literatur eines Volkes oder überhaupt menschlichen Kreises ist weiterhin auch nach der eigenartigen Begriffswelt zu verstehen, die in ihr zum Ausdruck kommt. Nur ist natürlicherweise erst festzustellen, ob in dem betreffenden Volke oder Menschenkreise irgendwie über nationale, oder soziale, ökono-

---

1) Übersetzt von Joh. Dahse unter dem Titel „Wie stehts um den Pentateuch?" (1913), S. 45.

2) Dass zur sachlichen Richtigkeit der Auslegung auch die Allseitigkeit der Beobachtung des Materials gehört, musste auch J. Boehmer, Zwei wichtige Kapitel aus der bibl. Hermeneutik, S. 24 gegenüber Giesebrecht betonen.

3) Gunkel, Ziele und Methoden (1913), S. 19 f.

4) Vgl. auch Jos. Feldmann, Paradies und Sündenfall (1913), S. 281 bis 354 über ägyptische, indische, griechische und andere Parallelen.

mische oder merkantile, philosophische oder ethische Fragen wirklich besondere Anschauungen und Masstäbe geherrscht haben.

Dies ist besonders auch deshalb zu betonen, weil gerade in der neuesten Zeit den Hebräern eine besondere Denkweise zugeschrieben worden ist. Denn man behauptet: „Verkaufen heisst: für etwas, was mir gehört, einen Preis annehmen und es daher dem andern zu seiner Verfügung überliefern und hingeben. Dabei legen wir das Gewicht auf das erste Moment, die Zahlung des Preises, der Hebräer aber denkt bei *makhár* vorzüglich und schliesslich allein an das Zweite, die Auslieferung an den andern". Daher heisse *makhár* geradezu in die Fremde geben. Nur so sei es zu begreifen, dass es und nicht bloss in poetischer Rede für „Gott habe Israel in die Gewalt seiner Feinde überliefert" öfters heisse „er habe es in ihre Hand verkauft" (*makhár*). Daher bedeute *makhár* auch in Gn 45 4 f. soviel wie „aus der Heimat stossen"[1]). Indes das Zeitwort *makhár* hat nur, wie soviele andere, neben seinem eigentlichen Sinne „verkaufen" auch eine metaphorische Bedeutung (mein WB. 223 b), und in dieser steht es beim Subjekte „Gott" und in Prosa nur mit der Ergänzung „in die Hand (= Gewalt) jemandes" (Dt 32 30 Ps 44 13 Jes 50 1; Ri 2 14 3 8 4 2. 9 10 7 1 S 12 9 Hes 30 12). Bei menschlichen Subjekten aber ist die übertragene Bedeutung des Zeitwortes *makhár* nicht vorauszusetzen, und dazu kommt noch, dass das *makhár* in Gn 45 4 f. nicht anders zu verstehen ist, als das in derselben Geschichte gebrauchte *makhár* (37 26. 27 a. 28 aγ, wo es sich um ein Geschäft mit Kaufleuten handelt und der Kaufpreis angegeben wird) und sein Gegensatz *qaná* „kaufen" in 39 1. Also ist keineswegs erwiesen, dass in 45 4 f. *makhár* den Sinn von „expatriieren oder exilieren" besitzen soll. Am allerwenigsten aber ist auch nur ein Schein von Beweis dafür gegeben, dass nach hebräischer Denkweise bei einem Verkauf das Gewicht nicht ebenso sehr, wie bei anderen Menschen, auf dem Kaufpreise gelegen habe.

Ebenso wenig besteht irgend ein Anhalt zu der Behauptung (a. a. O., S. 79), dass nur nach „israelitischem Begriff" der Verkauf eines Menschen, die Fremde ein Unglück sei.

Aber gewiss ist ein besonderer Begriff von „Weisheit" im hebräischen Schrifttum ausgeprägt (Gesch. der altt. Rel. 1915, 542—45).

2. Bei der Auslegung des althebräischen Schrifttums ist das selbstverständlich, dass man „seinen religiösen Gehalt erklären soll"[2]), aber weniger selbstverständlich ist es und pflegt doch nicht hervorgehoben zu werden, dass dieser religiöse Gehalt vom Ausleger im Sinne des A. T. aufgefasst und bei der Erklärung des Einzelnen zur Geltung gebracht werden muss. Wenn nun eins sicher ist, so ist es dies, dass die Religion des A. T. von diesem selbst als eine

---

1) B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch (1916), 30.

2) Was Gunkel, Ziele und Methoden (1913), 24 hervorheben zu müssen meint.

Beziehung zwischen Gott und Israel gemeint ist, die von dem für gewöhnlich verschlossenen Welthintergrunde her begründet worden ist und als ein objektiv bestehendes geschichtliches Verhältnis existiert. Diese Überzeugung ist das Herz des altestamentlichen Schrifttums.

Nun vergleiche man damit folgende Äusserungen über die Propheten, deren Reden im A. T. sozusagen die Schläge dieses Herzens sind: „Die Propheten reden nicht in ruhiger Gelassenheit. Mit lautem Schreien tanzen die Baalspropheten um den Altar (1 K 18 28); aber auch der spätere Prophet wie Jesaja redet mit gewaltig erhobener Stimme; mögen es Himmel und Erde vernehmen (Jes 1 2), mögen Zeugen sein die Hügel ringsum (Mi 6 1 f.)“[1]. Also vor allem werden die Propheten Baals und die Propheten Jahves wieder auf ebendasselbe Niveau gestellt, wie es neuerdings öfter geschieht (belegt in meiner GATRel. 1915, 147). Ferner wird naiverweise das Schreien Jesajas aus seiner bekannten Apostrophierung von Himmel und Erde als eines weltweiten Auditoriums entnommen (vgl. Dt 4 26 32 1 usw.). Dann findet die neueste Charakteristik der alttestamentlichen Propheten einen Beweis für das „Stottern und Stammeln“ z. B. Jesajas in dem Vorwurf der Gegner, dass er vorbringe „Gebot auf Gebot, Regel auf Regel, eine Kleinigkeit da, eine Kleinigkeit dort“ (Jes 28 10), und doch brauchen diese spottenden Worte nur sich gegen den streng mahnenden und jede einzelne Verirrung Israels tadelnden Charakter von Jesajas Reden zu wenden. So ist es auch nach der authentischen Auslegung in V. 13 gemeint, denn da ist diese Art der prophetischen Reden dem göttlichen Geschichtslenker selbst in den Mund gelegt. Also vergeblich soll der Demosthenes der Hebräer[2]) zum Stotterer und Stammler gestempelt werden. Aber die neueste Kennzeichnung der Männer wie Jesaja lautet weiter so: „Wenn die Erregung auf den Gipfel gelangt ist, dann setzt die „Ekstase“ ein. Das sieht man am deutlichsten an jenen Baalspropheten am Karmel, die so lange tanzen und schreien, bis endlich die heilige Raserei über sie kommt (1 K 18 29)“. Also erstens ist wieder die komparative Methode der neueren Wissenschaft zum nivellierenden Verfahren erniedrigt. Denn Grössen, die in den Quellen getrennt sind, werden in dieselbe Rubrik geworfen. Zweitens haben die Männer wie Jesaja nicht einmal im Momente der Berufung, wo sie doch natürlicherweise am tiefsten in den Gottesverkehr hineingetaucht waren, ihr Selbstbewusstsein verloren. Denn Jesaja besass auch in diesem Moment das Bewusstsein seiner moralischen Verantwortlichkeit und seinen eigenen Willen (Jes 6 5 8), und Jeremia war sich in jenem Moment seines jugendlichen Alters bewusst.

---

1) Aus Gunkels Einleitung zum Schlussband vom Auswahls-A. T. (1915), S. XXIVf.

2) S. o. § 19, 4 und Hieronymus in der Vorrede zu seinem Jesajakommentar.

Durch solche Behandlung der Quellennachrichten kann der göttlichmenschliche Herzschlag des alttestamentlichen Schrifttums nicht zum Stillstand gebracht werden. Auf jeden Fall wolle man bei der Beurteilung der alttestamentlichen Propheten auch z. B. dies, wovon in der neuesten Charakteristik derselben freilich nichts steht, bedenken, dass ein Jesaja in 5 20 f. ein Wehe über die gerufen hat, „die Finsternis zu Licht und Licht zu Finsternis machen", also die sophistische Begriffsverdrehung vollkommen durchschaut und den subjektivistischen Illusionismus an den Pranger gestellt hat.

Doch darf ich hier mit der Kritik der neuesten Charakterisierung des alttestamentlichen Prophetentums abbrechen und auf die diskutierende Darstellung desselben in meiner GATRel. 1915, S. 140 bis 156 verweisen.

3. Bei der religionsgeschichtlichen Auslegung des A. T. sind aber selbstverständlich ebenso sehr, wie das in ihm flammende Zentralfeuer, auch die verschiedenen Stärkegrade seiner Ausstrahlung zu beachten, weil ja die Dichter des A. T. sich keineswegs den Propheten gleichgestellt haben (Ps 74 9 usw.) und die älteren Geschichtsschreiber schon deswegen nicht für irrtumslos gehalten worden sind, weil noch z. B. der Chronist oft von ihnen abwich usw.[1]). Ferner muss die religionsgeschichtliche Erklärung des A. T. natürlich die geschichtlichen Stufen der alttestamentlichen Religion beachten, wie sie teils in ihrer Entfaltung und teils in ihrer nachprophetischen Verkümmerung sich darstellen.

Als Hilfsmittel bei der Lösung dieser Aufgabe der Auslegung können folgende dienen: Oehler, Theologie des A. T. (1873 f. usw., denn der Text ist in allen Auflagen gleich); Marti, Geschichte der israelitischen Religion, 5. Aufl. (1907); Stade-Bertholet, Biblische Theologie des A. T., 1. Bd. 1905, 2. Bd. 1911; Kautzsch, Biblische Theologie des A. T. 1911; Ed. König, Geschichte der alttestl. Religion, 1912, 2., durchaus neubearbeitete Auflage 1915 mit Diskussion aller neueren Probleme.

4. Wenn die herkömmlicherweise als „grammatisch-historische" Interpretation bezeichnete Auslegung alle in diesen positiven Anweisungen (§ 16—23) berührten Momente von Form und Inhalt eines Textes zu ihrem Rechte kommen lässt, so ist sie die richtige und

---

1) Diese Andeutungen kann man sich nach der in meiner Einleitung S. 448 ff. diskutierten Geschichte des alttestamentlichen „Kanons" ausführen. — Ausserdem beachte man z. B. den Widerspruch zwischen 1 K 22 44, wonach Josaphat die Höhen nicht abschaffte, und 2 Ch 17 6, wonach er es tat, und 20 33, wonach er es wieder nicht tat. Den ersteren Widerspruch will Hoberg, Katechismus usw. (1914), 25 dadurch beseitigen, dass er in 1 K 22 44 deutet: „Doch konnte Josaphat die Höhen nicht abschaffen"!!

bedarf durchaus keiner Ergänzung. Der Satz „Die bloss grammatisch-historische Interpretation genügt nicht völlig“[1]) ist deshalb falsch. Zu seiner Aufstellung wird man auch nicht gelangen, wenn man nicht zur Verwechslung von Auslegung mit philosophischer oder historischer Beurteilung und Billigung neigt.

„Hauptbedingung ist Lust und Liebe zum Gegenstande, historische Phantasie und Zucht zugleich, und letztlich der Sinn für das Interessante, den Ranke dem jungen Jakob Burckhardt empfohlen hat“, schreibt Wernle, Einführung usw. (1908), S. 30. Nun natürlich der Trieb zum Forschen in den Literaturen muss in dem, welcher in das Verständnis eines Textes eindringen will, als lebendige Quelle der Kraft sprudeln. Aber wie sehr ihm eine Kenntnisnahme von den Grundzügen der hermeneutischen Methode dienlich sein wird, zeigen die in jenem Zitat gebrauchten Worte „historische Phantasie und Zucht zugleich“. Denn abgesehen von der Unklarheit des Begriffs „historische Phantasie“, wie soll einer die „historische Zucht“ sich zu eigen machen, wenn nicht durch selbständige Aneignung der richtigen Auslegungsgrundsätze? Denn die historischen Berichte geben nicht an sich selbst, sondern nur bei ihrer kritischen Bearbeitung (§ 9—15) und richtigen Auslegung (§ 16 ff.) das, was in jenem Zitat abermals wenig klar mit dem Ausdruck „historische Zucht“ gemeint sein mag. Schreite ich also — gerade auch wegen derartiger Sätze aus neuester Zeit — in der Entfaltung der richtigen Auslegungsgrundsätze noch weiter vorwärts!

II.

Negative Direktiven für die richtige Auslegung des Alten Testaments.

Mindestens ebenso wichtig, wie die im vorhergehenden Unterteile vorgetragenen Lehren, die positiv den Weg zur richtigen Exegese des alttestamentlichen Schrifttums und deren notwendige Operationen zeigen wollen, ist die Entfaltung der Direktiven, die vor dem Betreten falscher Wege der Auslegung des A. T. bewahren sollen. Auch diese Anweisungen werden aber in zwei Klassen zerfallen, da nach der Natur der Sache auch sie sich teils auf die formelle und teils auf die inhaltliche Deutung des Textes beziehen.

---

1) Aug. Dorner, Grundriss usw. (1901), S. 71. — Auch Merx, Eine Rede usw., S. 18 oben spricht so, als wenn zum grammatisch-historischen Verständnis des A. T. noch etwas hinzukommen müsse. Er meint die Rücksicht auf das Schriftganze. Indes die richtige, d. h. wesentlich negative, Berücksichtigung des N. T. gehört auch schon zur historischen Seite dieser Auslegung.

1. Direktiven zur Vermeidung formell falscher Auslegungsarten.

Die Anweisungen, die eine falsche exegetische Behandlung des formellen Charakters alttestamentlicher Texte verhüten müssen, können alle zunächst in dem einen Satze zusammengefasst werden, dass die Textaussagen in ihrer *formellen* Bestimmtheit zu belassen sind. Aber in diesem methodischen Prinzip sind mehrere Gesetze für die Auslegung enthalten.

§ 24. Die Textaussagen sind überhaupt nicht zu allegorisieren.

1. Gewiss gibt es im althebräischen Schrifttum nicht wenige Textmomente, die von ihren Urhebern uneigentlich gemeint sind. Bis zu dieser Erkenntnis hatte die positive Erforschung der richtigen Auslegungsmethode geführt (§ 19, 5). Aber nun gilt es, das Gebiet dessen, was uneigentlich gemeint ist, nicht über die Absichten der Autoren hinaus zu erweitern. Nicht gegen deren Meinung darf man den Text etwas anderes sagen lassen, als was der Wortlaut ausdrückt, d. h. man darf ihn nicht allegorisieren.

Zwischen den Reichen des Eigentlichgemeinten und des Uneigentlich- oder Bildlichgemeinten die richtige Grenzlinie zu ziehen, ist selbstverständlich keine leichte Aufgabe. Aber sie lässt sich trotzdem lösen. Der uneigentliche Sinn eines einzelnen Ausdrucks oder einer ganzen Aussage muss sich aus der Natur der ausgesagten Sache selbst und aus der Beschaffenheit der Objekte, an die die Aussage gerichtet ist, oder auf die sie sich bezieht, entnehmen lassen. Wenn wir nämlich z. B. lesen: Jahve befiehlt den Schlangen oder dem Schwerte (Am 9 3 f.) oder „er antwortet dem Himmel" (Hos 2 23) oder „Ich, Jahve, spreche zu dem Norden: Gib (nämlich die Exulanten heraus; Jes 43 6)!", so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Ausdrücke „befehlen, antworten, sprechen" nicht heissen können „artikulierte Laute oder Sprachlaute hervorbringen", da ja die Objekte nicht des Hörens von Sprachlauten fähig sind. Jene drei Ausdrücke können also nur den uneigentlichen Sinn von „anregen oder irgendwie beeinflussen" besitzen.

Infolgedessen ist aber nun auch in der Aussage „Und Gott sprach: Es werde Licht!" (Gn 1 3) nur ein uneigentliches Sprechen zu finden. Denn das da erwähnte Sprechen ist an Objekte gerichtet, die ebenfalls nicht fähig sind, Sprachlaute zu hören und zu verstehen. Der Sinn jenes Satzes „Und Gott sprach" kann also nur dieser sein: „Da drückte die Gottheit den Gedanken aus", und dies bedeutet schliesslich: Da gab Gott den Impuls, nämlich dass die

Ätherwellen zum ersten Male den Strahl des Lichts zur Erde niedertrugen. Im Anschluss an diese Erkenntnis darf aber gleich noch untersucht werden, ob nicht auch der ganze Abschnitt Gn 1_{1}—2_{3} nach seinem *Grundsinn uneigentlich* gemeint sei. Soviel ich nun sehen kann, wollte der Verfasser diese Schöpfungsdarstellung nur als eine Einkleidung von Gedanken, als eine veranschaulichende Lehrerzählung aufgefasst wissen. Dieses Urteil wird durch zwei Gründe empfohlen: Zunächst der schon erörterte uneigentliche Sinn des göttlichen Sprechens (1_{3} usw.) und sodann hauptsächlich die Verteilung des Schöpfungsverlaufs auf sechs Tage. Darnach wollte der Verfasser seinem Volke auf eine *anschauliche* Weise die Schöpfertätigkeit Gottes sich innerhalb einer Arbeitswoche vollziehen und diese zum Vorbild für den Menschen mit einem Ruhetage abschliessen lassen.

Richtig als eine *Lehrerzählung* fasste also auch schon Augustin Gen. 1, indem er durch diese Darstellung nicht die Annahme eines momentanen Schöpfungsvollzugs verwehrt sein liess (De civ. Dei XI, 4—8). Daher kann ich wenigstens in bezug auf die Schöpfungsdarstellung Gn 1_{1}—2_{3} nicht beistimmen, wenn auch neuerdings gemeint worden ist, dass die Erzählungen Gn 1—11 „alle wirklich nach dem Wortlaut ihres Buchstabens *gemeint* wurden“[1]). Ebenso sehr, wie aus den angegebenen Gründen die Auffassung von Gn 1_{1}—2_{3} als einer Lehrerzählung die richtige ist, bezeichnet der Ausdruck „Tag“ in Gn $1_{5\,ff.}$ den Tag einer Arbeitswoche und ist also *nicht* in einem allegorischen Sinne gemeint[2]). Gegen die letztere Meinung spricht übrigens auch schon die Beziehung dieses Ausdrucks „Tag“ zur Sonnenherrschaft (V. 16).

So ist auch die Beseitigung vieler *anthropomorphistischen* Ausdrücke nicht als eine Allegorisierung anzusehen. Denn wenn auch die anthropomorphistischen Ausdrucksweisen in bezug auf die Gottheit eine Grundlage in den prophetischen Erfahrungen besassen, worüber in der alttestamentlichen Theologie zu handeln ist[3]), so wurde die anthropomorphistische Darstellungsart doch in Analogie zu den prophetischen Aussagen über ihre speziellen Erfahrungen in ihren übrigen Reden und bei den Dichtern oder Geschichtsschreibern weiter ausgedehnt. Sie haben die Ausdrucksweise gewählt, dass Gott mit Mose von Angesicht zu Angesicht geredet habe, wie ein Mann mit seinem Freunde (Ex 33_{11}), oder haben zur anschaulichen

---

1) Jul. Boehmer in seiner Monatsschrift „Die Studierstube“ 1908, S. 39.

2) Gegen G. F. Wright, Scientific Confirmations of the O. T. (1907), p. 381 f.

3) Von „mythisch“ (W. Caspari, Die Bedeutungen der Wortsippe כבד im Hebr. 1908, S. 86) ist dabei aber in bezug auf das A. T. nicht zu reden.

Bezeichnung des göttlichen Zornes von einem Schelten Gottes (Ps 76 9) oder zur bildlichen Bezeichnung der göttlichen Geringschätzung von einem Lachen Gottes geredet (Ps 2 4 37 13 59 9)[1]).

Hiermit hängt folgendes Urteil zusammen, das sich mir einmal bei der Auslegung von 2 S 24 1 ff. aufgedrängt hat. Bei aller Überzeugtheit von der Realität des göttlichen Ausgangspunktes der alttestamentlichen Religion wird man doch annehmen müssen, dass sich bei der mündlichen oder schriftlichen Vertretung dieser Religion ein gewisser religiöser Stil geltend gemacht habe. Aus der echt begründeten religiösen Anschauung konnte sich eine Ausdrucksweise herausbilden, wonach man Momente und Vorgänge in der Geschichte des Jahvevolkes und im Einzelleben der Gläubigen direkt mit der göttlichen Weltgeschichtslenkung verknüpfte. Also wenn z. B. hinter dem Bericht, dass eine Pestilenz über Jerusalem hereinbrach, gesagt wird, dass „der Engel seine Hand über Jerusalem ausstreckte, um es zu verderben" (2 S 24 15 f.), so meine ich, dass diese Ausdrucksweise auch nur eine Konsequenz aus der grundlegenden Überzeugung Israels von der göttlichen Lenkung seiner Geschichte sein könne.

2. In der älteren Zeit aber wurde z. B. so ausgelegt. Da in Ps 27 1 gesagt ist: „Der Ewige ist mein Licht", so bedeutet auch sonst im A. T. der Ausdruck „Licht" die Gottheit. Wenn also nach Gn 28 11 die Sonne untergegangen ist, so heisst dies nichts anderes, als dass Gott aufgehört hat, die Menschen zu erleuchten [2]). Aber ebenso unbegründet ist die allegorische Auslegung des Hohelieds.

Auch bei ihr nun meint Treitel (s. o. S. 12, Anm. 2) den von ihm dort besprochenen Unterschied zwischen palästinischer und philonischer Allegorisierung nachweisen zu können. Denn er sagt a. a. O., S. 552: „Sind es auch nach Targum und Midrasch nicht der Hirt und Sulamith, seine Freundin, in Schir ha-schirim, die das Zwiegespräch irdischer Liebe führen, statt dessen das traute Verhältnis der beiden auf Gott und Israel übertragen wird, so sind doch auch diese weit entfernt von schattenhafter Gedankenwelt, beide doch wieder persönlich gedacht". Indes auch dies ist Allegorisierung, Übertragung des in den Worten gemeinten Gedankenganges auf andere Subjekte, an die der Autor des Hohelieds selbst nicht gedacht hat, und wer denn hat das Hohelied so allegorisiert, dass auch Salomo und die Sulamith usw. zu blossen Ideen oder „schattenhaften Gedanken" verflüchtigt worden wären? Auch von anderen, über deren Allegorisierung die rabbinische in Treitels Worten erhoben

---

1) Auch nach Birt, S. 103, ist genau festzustellen, ob ein Autor irgendwo tropisch reden will.

2) Philo, De somniis I, 72 f.; Heinisch, Über den Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (1908), S. 113.

wird, wird das Hohelied so allegorisiert, dass in dieser Dichtung das Verhältnis zwischen dem Ewigen und seiner treuen Gemeinde abgebildet worden sein soll, was dann als Typus auf die Liebesgemeinschaft zwischen Christus und der Kirche hinweisen soll. So hat es unter den evangelischen Exegeten noch Keil[1]) und so wird es auch noch von den katholischen Auslegern gedeutet[2]): „Das Hohelied schildert den übernatürlichen Liebesverkehr zwischen Gott und den Menschen, und zwar unter dem Bilde der ehelichen oder bräutlichen menschlichen Liebe". Aber diese Idee ist α) nicht die ursprüngliche des Verfassers, wie die Dichtung selbst durch ihren Wortlaut beweist[3]). β) Auch die Verherrlichung der sittlich reinen Liebe von Brautleuten, worin nach dem Gang und Schluss des Hoheliedes (8_6 ff.) der ursprüngliche Zweck dieser Dichtung besteht, ist ein hinreichend würdiger Gegenstand für einen Teil des religiösen Schrifttums des Jahvevolkes. γ) Die von jener allegorisierenden Auslegung in das Gedicht gelegte Idee ist also bloss aus eigenmächtiger Abgrenzung der Gegenstände geflossen, die einer Behandlung im Kanon würdig wären.

Ebensowenig kann davon die Rede sein, dass „Salomo mit Bewusstsein hat singen wollen die Liebesgeschichte zwischen Jehova-Messias und seiner Gemeinde, dem wahren Israel, der Gemeinde der Heiligen, die vorbereitungsgeschichtlich das Volk Israel, erfüllungsgeschichtlich die christliche Kirche ist" (Ed. Rupprecht, Einleitung in das A. T. 1898, S. 353). — Andererseits freilich, nebenbei bemerkt, hat der Dichter auch nicht an die sinnlichen Laszivitäten gedacht, die P. Haupt in seinem Buch „Biblische Liebeslieder" (1907) ihm zuschreibt, und in deren Annahme ihm W. Staerk im Auswahls-A. T., Heft XVII (1911) weithin gefolgt ist. — Der Grundgedanke des Hoheliedes ist vielmehr, die echte und deshalb auch treue Liebe

1) Carl Friedr. Keil, Einleitung in das A. T. (1873), § 125.

2) Holzhey, Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das A. T. (1912), S. 125 und in eingehendster Ausführung vorgetragen von Rom. Munz, Die Allegorie des Hohelieds ausgelegt (1912), S. 1 ff.

3) Das zeigt sich auch wieder bei Munz fast bei jedem Schritt seiner Auslegung. Denn von 1_{2a}, was er zu „Küsse mich mit den Küssen deines Mundes!" gestaltet, sagt er S. 23: „Die Liebe, um welche die Brt bittet, ist eine edle Freundesliebe". Es ist nur gut, dass er „Braut" durch Brt verhüllt hat, damit nicht gleich jeder Leser lächle. Über die Worte: „Wir wollen laufen, führe mich, o König, in deine Gemächer!" (1_4) muss er auch selbst (S. 26) sagen, dass „die Brt mit dem Brtg offenbar allein sein will, da es ihr Verlangen ist, in dessen Gemächer zu gelangen". Da ist es doch schon wieder die grösste Unnatürlichkeit, dass der Dichter an den Verkehr des ewigen Gottes mit der Nation Israel oder Christi mit der Kirche gedacht haben soll. So aber protestiert die ganze Dichtung gegen diese Auslegung.

zwischen einem jungen Mädchen und ihrem Geliebten (8 1 ff.) gegenüber dem bereitwilligen Eintreten in den Harem der Könige zu preisen, wozu seit Salomos Zeit (vgl. 6 8; 1 K 11 1 ff. usw.) gewiss Gefahr vorhanden war[1]).

Eine neue Art von Allegorisierung liegt doch auch in folgender Auslegung: „Wenn der geistige Vater des Volkes der Jahvereligion mit den Vertretern jener Gegend (Altarabien) in Verbindung gebracht wird, wenn sein Geschlecht eine Blutmischung zwischen den Vertretern Altarabiens und Israels darstellen soll, so muss die Legende in ihrer Weise damit Zusammenhänge zum Ausdruck bringen, welche zwischen Israels Religion und altarabischer Kultur bestehen“ [2]). Aber welches allgemeingiltige Gesetz der Stilistik soll das Recht zu dieser Annahme geben? Nein, wenn von Abraham auch Stämme Arabiens abgeleitet sind (Gn 25 10-18), so ist damit erstens ein genealogischer, nationaler Zusammenhang ausgesprochen, und zweitens indirekt ein Zusammenhang zwischen allgemeiner Volkssitte und arabischer Sitte, aber nicht umgedreht Herkunft von Abrahams Kultur aus Arabien und insbesondere nicht arabischer Ursprung von Abrahams grundleglicher Besonderheit, d. h. seiner religionsgeschichtlichen Stellung.

§ 25. Die Textaussagen sind speziell nicht zu psychologisieren und moralisieren.

Um nicht das schon oben S. 12 erwähnte Beispiel, wonach die in Gn 3 1 14 als Tier charakterisierte Schlange bei Philo als die innere Lust des Menschen gedeutet wird, zu wiederholen, so sei an folgende Fälle erinnert. Den ersten Aufenthaltsort der Menschen deutete derselbe Ausleger als „die irdische Tugend“ [3]). Infolgedessen musste er auch das „Bedienen des Gartens“ (Gn 2 15 b) zu einem „Anpflanzen der Tugend“ (§ 16) machen und scheute sich nicht, den Text „Und Gott liess aufsprossen aus der Ackererde jeglichen Baum, der köstlich anzusehen und trefflich als Nahrungsquelle ist“ (Gn 2 9) in diese Worte umzusetzen: „Die Bäume der Tugend, die er in der Seële pflanzt, beschreibt er nun: dieselben

---

1) Gegen Allegorisierung im allgemeinen spricht richtig auch M. J. Lagrange, La méthode historique (1903), p. 113 ss. 136. — Dass die „allegorische Auslegung . . . gelegentlich selbst von Wellhausen und Duhm geübt wird“, behauptet Gressmann, Der Ursprung usw. (1905), S. 6. Ebenderselbe tadelt in „Mose und seine Zeit“ (1913), S. 227 Allegorisierung an der Deutung von „Jahves Antlitz“ bei Holzinger 114, Baentsch und anderen.

2) H. Winckler, Die altbabylonische Geisteskultur (1907), S. 136 f.

3) Philo, Sacrarum legum allegoriarum I, § 14.

sind aber teils die Tugenden selbst und die ihnen entsprechenden Kräfte usw." Daher wird das Essen von den Bäumen des Gartens in die Vollbringung tugendhafter Werke umgewandelt: „Das Essen ist ein Symbol der seelischen Nahrung" (§ 31). — Auch die Ägypterin Hagar wird als das Symbol der weltlichen Wissenschaften gedeutet, und Abrahams Verkehr mit *Hagar* (Gn 16$_{4}$) bezeichne das Erlernen dieser Wissenschaften[1]. — Proben von *moralisierender* Auslegung gibt insbesondere auch schon der Aristeasbrief. Denn da werden die *reinen und unreinen Tiere* (Lv 11$_{1\,ff.}$) so gedeutet: „Alle Bestimmungen über erlaubte Speise bei diesen (den Vögeln) und den (anderen) Tieren hat er uns in sinnbildlicher Rede gegeben. Denn zweihufig sein und gespaltene Klauen haben, ist ein Sinnbild davon, dass man alle Handlungen mit Unterscheidung auf das Rechte richten muss" (§ 150) usw. Doch genug hiervon! Aber für ganz überflüssig halte niemand diese Proben von solcher Verdrehung des vom Texte ausgeprägten Sinnes! Denn eine solche Art von Bibeldeutung ist auch in unseren Tagen noch nicht völlig ausgestorben.

In dem Artikel „The Exegesis of Christian Science" (The Expository Times 1907, p. 455 f.) zitiert Rev. H. W. Horwill aus dem Hauptwerke von Mrs. Eddy[2] folgende psychologisierende und moralisierende Umdeutungen: „Wo man das Wort „Adam" liest [Gn 1$_{26}$ usw.], ist sein allgemeiner Sinn „Irrtum; Glaube an Erbsünde; Krankheit und Tod". Oder z. B. auf p. 338 steht: „Schneide das Wort Adam in zwei Worte, und es lautet a dam [also ein Verdammter] oder Widersetzlichkeit". Ferner der Ausdruck „Eden" (Gn 2$_{8\,ff.}$) bezeichnet den „sterblichen, materiellen Körper". „Gihon" (V. $_{13}$) meint „die im sittlichen, bürgerlichen und sozialen Bereiche anerkannten Rechte des Weibes".

Psychologisierende Deutung liegt ja auch in mancher neueren Auslegung der ausserordentlichen Erfahrungen der alttestamentlichen Propheten, wie sie z. B. von Gunkel im Schlussbande des Auswahls-A. T. (1915), S. XXIV ff. vorgetragen wird (s. o. § 23, 2), und wonach diese Erfahrungen auch vielfach mit dem Träumen zusammengestellt werden, vgl. Gressmann im Auswahl-A. T. II, 1 (1910), S. 324: „Für die Visionen gelten die Gesetze des Traumlebens", und H. Schmidt sagt in der 10. Lief. (1911) über die Berufungsvision Jesajas: „Es ist wie so oft in unseren Träumen" usw. usw. Und doch haben die alttestamentlichen Propheten über die gespottet, die sich auf Träume beriefen, vgl. Jr 23$_{25}$: „Sie weissagen in

1) Philo, De congressu quaerendae eruditionis causa, § 4.

2) „Science and Health, with Key to the Scriptures", das in zwei Jahren eine Auflage von 366 Tausend erreicht hatte.

meinem Namen Lüge, indem sie sagen: Ich habe geträumt, ich habe geträumt". Vgl. noch weiter meine GATRel. 1915, S. 145—48.

Eine auffallende Probe der modernen Psychologisierung alttestamentlicher Aussagen sei auch noch aus Rich. Kabisch, Wie lehren wir Religion? (1912) gegeben! Da liest man (S. 232): „In Amos wühlte es". Daraus hört man die jetzt weit verbreitete Theorie heraus, wonach der Grundakt des menschlichen Seelenlebens ein Streben sein soll, und so soll sich in Amos die eigene Initiative geregt haben. Und doch war er sich bewusst, nicht zu den sich selbst beauftragenden Propheten zu gehören (7 14), sondern durch einen ausserordentlichen Impuls von aussen her (3 7 f.) auf die Bahn der Tätigkeit für die Jahvereligion getrieben worden zu sein, während Hesekiel (11 5b) Gott von den Prophetenrivalen sagen lässt: „Was in eurem Geiste aufsteigt, ich kenne es".

Ferner Hamburger bemerkt in seiner „Realenzyklopädie des Judentums" I, S. 951 f.: „Da zu den erlaubten Tieren nur die bestorganisierten und die, die am reinsten und keuschesten leben, gehören", da aber auch von diesen erlaubten noch das Blut und das Fett verboten ist, so „soll damit gesagt sein: 1. Wir sollen nicht das Ekelhafte, gleichsam den Sumpf des Sinnlichen in uns aufnehmen, und 2. wir sollen das Heilige nicht zu unserem Genuss herabwürdigen". Kurz, eine „Bewahrung und Pflege des in den Menschen gesenkten Naturgesetzes", dies ist nach Hamburger der Sinn der Speisegebote (Lv 11 1 ff.).

In der Jewish Encyclopedia, Vol. IV (1903), p. 112 wird viel über frühere Auslegungen der Speiseverbote referiert, wie z. B. aus dem Kommentar Siphra: „Ich würde und könnte es essen, hätte nicht mein himmlischer Vater es verboten", aber ein eigenes positives Urteil über den Sinn dieser Verbote (Dt 14 3 ff.) wird nicht abgegeben.

Aus einem in Darbyisten-Kreisen verbreiteten Buche[1]) zitierte ein Mitglied meines Seminars in einer Arbeit folgendes: „Das Wiederkäuen (Lv 11 3-7 ‖ Dt 14 6-8) drückt den natürlichen Prozess des inneren Verdauens der genossenen Speise aus, während die gespaltenen Hufe (ebenda), d. h. der Gang des Tieres, für den äusseren Wandel charakteristisch sind". Ferner „die Flossfedern (Lv 11 9-11 ‖ Dt 14 9 f.), vermittelst deren die Fische sich durch das Wasser bewegen", bedeuten „die geistliche Energie, um uns in dem Element, das uns umgibt, vorwärts zu bewegen".

§ 26. Die Texte sind nicht zu poetisieren und mythologisieren.

1. Eine besondere Art von Deutung alttestamentlicher Textaussagen, die kurz als eine Poetisierung derselben bezeichnet werden darf, ist neuerdings in umfassendem Masse ausgeübt worden.

---

1) „Betrachtungen über die fünf Bücher Moses von C. H. M.", erschienen zu Elberfeld 1896.

Dabei ging man von folgenden Gedanken aus: Vor allem meinte man die Annahme machen zu sollen, dass die geschichtliche Kunde über die ältere Zeit des Volkes Israel nur einem spät angeschwemmten lockeren Alluvialboden gleiche, und doch führt eine allseitige kritische Betrachtung der in den hebräischen Geschichtsbüchern vorliegenden Materialien und Schichten zu dem Ergebnis, dass auch über das Deboralied, diesen echten Reflex seiner geschichtlichen Situation (s. o. § 21, 3), hinaus noch sichere Spuren der wesentlichen Zuverlässigkeit von Israels Bewusstsein von seiner früheren Geschichte sich entdecken lassen (vgl. die literarkritischen Prolegomena zu meiner GATRel. 1915, S. 1—24). Sodann wagt man auf mancher Seite die Behauptung, dass über jenen Schutt- und Sumpfgegenden, die man in den Überlieferungen Israels über seine älteste Zeit sieht, sich viele Nebelgebilde von unklarem „poetischem" Charakter gelagert hätten. Denn, sagt man z. B., „ein sesshaft gewordenes Volk musste das Verständnis für seine Erinnerungen aus der Nomadenzeit verlieren"[1]. Aber man denke doch nur an das Interesse für den Anfang der nomadischen Lebensweise, wie es in dem Satze „Jabal war der Aufänger derer, die im Zelt und beim Viehbesitz wohnen" (Gn 4 20 J) sich ausprägt! Ausserdem vergesse man nicht immer wieder die Spuren vergleichender Prüfung, die schon in der althebräischen Literatur vorliegen (Ex 15 11 usw. Jr 2 10-13 usw.)! Ferner behauptet man, dass „die religiöse Hermeneutik noch ganz besonders durch die Eigenart der religiösen Sprache auf Abwege geführt" worden sei. Denn „weil die religiösen Erlebnisse die gewaltigsten und individuellsten sind, so fällt es dem Menschen auch am allerschwersten, gerade für sie einen einigermassen konformen Ausdruck zu finden, durch den er sie auf andere zu übertragen vermag" (S. 3 f.). Nun wenn man sich nicht selbst für einen Propheten und Religionsstifter hält, kann man das ja gar nicht wissen, und die tatsächlich vorliegenden Äusserungen von alttestamentlichen Propheten sogar über den Moment ihrer Berufung, wo sie sich doch vom Göttlichen am gewaltigsten angefasst fühlten (Am 3 8 Jes 8 11 usw.), widerlegen jene Behauptung, denn die Berichte (Jes 6 1 ff. Jr 1 4 ff.) sind ja ganz verständlich. Indes die Behauptung, worauf dieser neuere Gedankengang hauptsächlich hinausläuft, liegt endlich in den Worten „ein mystisches Element sei aller religiösen Rede wesentlich und darum sei sie poetisch durch und durch, sei sie die Sprache der Zeichen und der Bilder, die Sprache der Gleichnisse und der Visionen" (S. 4).

1) E. Bittlinger, Die Materialisierung religiöser Vorstellungen (1905), S. 3.

Aber erstens haben die späteren Propheten des A. T. die höhere rhetorische Ausdrucksweise immer mehr mit der prosaischen vertauscht, wodurch es erwiesen wird, dass die Propheten nur im Parallelismus mit einer wechselnden stilistischen Gewohnheit sich teils der höheren (poetischen) und teils der niederen (prosaischen) Darstellungsweise bedient haben. Zweitens sind von den Herolden der Religion gewiss auch Bilder verwendet worden und haben sie von Zeichen und Visionen gesprochen. Aber bildliche Ausdrücke sind auch in ihrer Darstellung nur eben bildliche Ausdrücke oder Metaphern, und Berichte über Zeichen und Visionen besitzen nicht in ihrer Form eine prinzipielle Schwierigkeit der Deutung. Sie werden nur für den Ausleger schwer, der ihren Inhalt nicht anerkennen zu können meint.

2. Aber die neuere Hauptthese, worauf die bisher beurteilten Sätze hinzielen, liegt in folgender Meinung (S. 13. 22): „Hier in der vorliegenden Schrift handelt es sich um Mitarbeit an der überaus wichtigen Frage nach dem Ursprung vieler vermeintlich religiösen Erfahrungstatsachen, die durch zwei Jahrtausende und vielfach noch heute durch die Anwendung des Schrift- und Traditionsprinzips (beides im Grunde dasselbe) Anspruch auf Klassizität machen, während doch das moderne religiöse Bewusstsein ihnen diesen unbedingt verweigert". Aber wie denn? Soll von Exegesse, oder soll von Kritik die Rede sein? Die Aufgabe des Buches von Bittlinger soll doch nach S. 1. usw. eine hermeneutische sein. Bei der Auslegung aber handelt es sich um die Feststellung des Sinnes, der in dem betreffenden Texte verkörpert sein soll, aber nicht um die Anerkennung der betreffenden Aussagen durch das religiöse Bewusstsein des jedesmaligen Auslegers. Dies muss auf jeden Fall festgehalten werden. Übrigens dürfte „das moderne religiöse Bewusstsein" sich zur Verwerfung der religiösen Aussagen des A. T. doch nur dann für berechtigt halten, wenn es sich dem Bewusstsein der alttestamentlichen Propheten und Christi koordinieren zu können meinte, was ich wenigstens nach meinen Studien über den Grund dieses Bewusstseins (vgl. meine GATRel. 1915, 146—56) nicht wagen möchte. Aber, wie gesagt, nach dem hier zu beurteilenden Buche soll es sich darin um einen Beitrag zur Auslegungsgeschichte handeln[1]), und daher muss es wiederholt werden: Exegese und Kritik sind zwei prinzipiell verschiedene Dinge. Die Auslegung darf ihre Direktiven und Massstäbe nicht von der Kritik borgen.

---

1) Bittlinger aaO. S. 1: „Geschichte der Hermeneutik"; S. 6 f. usw.: „Hermeneutik".

Die nach ihren eigenen Gesetzen waltende Herrscherin Exegese sinkt zur Sklavin herab, wenn die nach modernen Voraussetzungen operierende Kritik in ihrem Reiche auch nur Gastrollen geben will.

3. Die Auslegung des A. T. soll nun gefördert werden, wenn sie die in Konsequenz jener modernen Voraussetzungen aufgestellte These beachte, dass „die Materialisierung des überlieferten religiösen Stoffes“ (S. 13), welche aus diesem ständig neue Tatsachen bilde, sich vom ersten bis zum letzten Blatte (zunächst des A. T.) beobachten lasse (S. 14. 17. 20. 23).

Denn dann werde der Ausleger z. B. erkennen, wie er die Aussagen über das Helfen der Gottheit zu deuten habe. In Ps 18 $_{33-35}$ heisse es nämlich „Der Gott, der mich mit Kraft umgürtet, der meine Füsse gleich denen der Hirschkühe an Schnelligkeit macht, der meine Hände zum Kriege übt usw.“, aber Ps 44 $_{4}$ sei gesagt: „Denn nicht mit ihrem Schwert haben sie das Land genommen, und ihr Arm hat ihnen nicht geholfen, sondern deine Rechte und dein Arm usw.“. In diesen Proben findet man (a. a. O., S. 26) folgende Verschiedenheit ausgeprägt: „In der alten Poesie ist noch nicht der theologische Gedanke, dass Gott anstatt des Menschen wirkt[1]), sondern hier ist die richtige religiöse Vorstellung, aus eigenen Erlebnissen entnommen, dass Gott im Menschen wirkt, dass Gottes Kraft sich in des Menschen Mut und Kraft umsetzt. Die neue Poesie hat einen anderen Geist und Klang. Hier kommt dem Menschen weiter nichts zu als sich ergebender Glaube[2]); alles weitere tut Gott selbst.“

Aber erstens steht doch auch in Ps 44 $_{6}$: „Durch dich stossen wir unsere Feinde nieder“ usw. Also auch dieser Dichter hat zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch in einem Kriege das in Wirklichkeit handelnde Subjekt ist. Wenn er daneben auch sich so ausdrückt: „Ihr Arm hat ihnen nicht geholfen“, darf man ihm deshalb den Gedanken zutrauen, als wenn bei der Eroberung Kanaans der waffenbewehrte Arm der Vorfahren nicht sich gereckt und zum wuchtigen Schlage ausgeholt habe? Durfte er nicht in dankbarer Demut sich so ausdrücken, dass aller Glanz des errungenen Sieges auf den göttlichen Helfer zurückstrahlte? Liegt da wirklich ein

---

1) Dass dieser Gedanke, wenn er in Ps 44 $_{4}$ ausgeprägt wäre, nicht mehr religiös, sondern „theologisch“ wäre, beruht nur auf einem ganz unbegründeten modernen Jargon.

2) Und diese Stellung des Menschen zu Gott soll, wo sie wirklich sich zeigt, nicht „religiös“ sein? Vgl. „Islâm“ und Schleiermachers Begriff von Religion!

Anlass vor, ihm den „theologischen Gedanken, dass Gott anstatt des Menschen wirkt" zuzuschreiben? Ein solcher Anlass existiert selbstverständlich nicht im geringsten. Zweitens kann das eine Gedicht (Ps 44) auch nicht als eine ausreichende Basis für die Aufstellung eines allgemeinen Satzes von einer neuen späteren Anschauung über die Hilfe Gottes betrachtet werden. Andere Gedichte, deren Ursprung ebenfalls ein späterer ist, sprechen aber den Gedanken aus, dass Gott mit dem Heere Israels auszieht (108 $_{12}$), oder sie wiederholen den älteren Gedanken „Gelobt sei der Ewige, der meine Hand lehrt streiten und meine Fäuste kämpfen" (144 $_{1\ 10}$), oder sie drücken den Wunsch aus „Die Heiligen ... sollen scharfe Schwerter in ihren Händen haben" usw. (149 $_6$)[1]. Das wusste doch auch jeder, mochte er noch so sehr Gott die Ehre geben wollen, aus der Erfahrung z. B. der Makkabäerkriege, dass Gott gewöhnlich nicht anstatt der Menschen in der Geschichte wirkt. Endlich heisst es in den Psalmen Salomos (entstanden zwischen 63 und 37 v. Chr.) zwar auch „Des Herrn Arm rettete uns vor dem Schwerte, das umging" (13 $_2$); aber anderwärts wird auch dort nur Mut und Kraft von Gott abgeleitet (16 $_{12}$f.), wie man z. B. aus den Worten „Gürte deinen Knecht Israel mit Kraft, dass er ungerechte Herrscher zerschmettere!" (17 $_{24}$) heraushört. Folglich kann gleich die erste These über die spätere Umwandlung der Vorstellungen vom Helfen der Gottheit nicht als erwiesen gelten, und deshalb enthält jene erste Aufstellung keine neue Weisung für die Auslegung der betreffenden Stellen.

Ferner betreffs der Errettung Israels durch das rote Meer hindurch meint man (a. a. O., S. 27) behaupten zu können, dass „die Möglichkeit des Durchzugs zunächst nur als eine göttliche Fügung, also als ein subjektives Wunder aufgefasst zu sein scheine". Aber wenn auch die Worte „Da liess der Ewige die ganze Nacht hindurch das Meer mittels eines starken Ostwindes dahinströmen und machte das Meer zu einem trockenen Platze" (Ex 14 $_{21\ a\beta}$) wirklich trotz 9 $_{22}$ 10 $_{12}$ JE auf den Jahvisten allein zurückgeführt werden können, so ist auch in dessen Worten, wie ihr Anfang zeigt, das die Israeliten errettende Ereignis nicht als eine gerade damals eintretende reinnatürliche Begebenheit aufgefasst. Sie ist mindestens

1) Also diese Gedichte lassen die obige Unterscheidung zwischen einer älteren („religiösen") und einer späteren („theologischen") Anschauung über das Verhältnis der Hilfe Gottes zum menschlichen Tun als eine willkürliche Annahme erscheinen, die nur wieder (vgl. GATRel. 1915, 402 usw.) einen neuen Beweis für „Entwicklung" in die Geistesgeschichte Israels bringen soll.

als ein Vorsehungswunder angesehen, und auch ein solches ist kein „subjektives" Wunder[1]). Wenn sodann hinter jenen Worten „und machte das Meer zu einem trockenen Platze" noch der Satz „da spalteten sich die Wasser" (V. 21 b) folgt, so kann dies nicht als eine Alteration der ursprünglichen Überlieferung angesehen werden. Denn dass die ganze Nordstrecke jenes arabischen Golfs damals ausgetrocknet worden sei (Baentsch im HK 1900 z. St.), kann nicht als eine jemals existierende Ansicht Israels hingestellt werden. Der Ostwind konnte nicht natürlicherweise diese Wirkung haben[2]). Ein Nordwind hätte die Flut eher zurückgetrieben. Nach aller Wahrscheinlichkeit hat man schon von vornherein erzählt, dass durch einen anhaltenden starken Ostwind die Wasserwogen fortgepeitscht und eine — vielleicht ohnehin seichtere Strecke (wie die jetzt dort als „Barre" bezeichnete Gegend) — abgetrocknet worden sei. Da so das Meer doch tatsächlich gespaltet worden war, so war die (später wahrscheinlich vom esoterisch-priesterlichen Erzähler gewählte) Ausdrucksweise, dass Wasserdämme sich zur Rechten und Linken gebildet hätten (14 22 b 29), nur eine sehr relative Vergröberung der Vorstellung von der tatsächlichen und alle sonstige Erfahrung übersteigenden Hindurchrettung durch die Nordstrecke des Schilfmeeres hindurch. Folglich bieten die Quellen über jene grundlegende Erfahrung Israels keinen Anhalt dazu, von einer „seit Alters begonnenen Tatsachenbildung" (Bittlinger, S. 31) zu sprechen. Die Fusstapfen der psychologisch erklärlichen stärkeren Ausdrucksweise von den Wassermauern führen keineswegs zu einer neuen Auslegungsweise, die im Grunde nur eine moderne Art der alles Jenseitige leugnenden Kritik ist.

Sodann in der Erzählung vom Jordanübergang (Jos 3 9-17) bildet der Satz „und zwar ist der Jordan während aller Erntetage über alle seine Ufer hinaus voll" allerdings eine spätere, übrigens schon für Sir 24 36 existierende Zwischenbemerkung. Denn die Worte „während aller Erntetage" sind natürlicherweise aus der späteren Erfahrung Israels geschöpft, aber über diese Worte zu sagen: „Man

---

1) Jenes Vorsehungswunder würde mindestens darin bestanden haben, dass Gott als Lenker der Geschichte des besonderen Gottesreiches gerade für jenen Moment der grössten Not der Reichsbürgerschaft ein Eingreifen der von ihm beherrschten Naturkräfte geplant hatte. Dieses ausserordentliche Eingreifen war aber eine objektive Tatsache und keine „subjektive" Schöpfung, d. h. blosse Einbildung.

2) Dass „der Ostwind als Nordost zu präzisieren sei" (Holzinger bei Kautzsch, A. T. 1910 z. St.), ist ganz fraglich. „Ostwind" steht auch 10 13 usw. (mein WB. 399 a), und da man auch die Bezeichnung „Nordwind" besass (Pv 25 23 HL 4 16), ist jene „Präzisierung" abzulehnen.

kann hier sehen, wie die Freude an der Hilfe Gottes sich allmählich in die Freude am Staunen über das Wunder selbst verwandelt" (Bittlinger, S. 31), das schliesst mehr als die formale Unklarheit in sich, die in „Freude an" liegt. Denn „Freude über die Hilfe Gottes" war schon von vornherein ein Jubel über sein wunderbares Eingreifen in die Geschichte Israels. Etwas Wesentliches könnte in der Hinzusetzung jener erläuternden Notiz nur dann gesehen werden, wenn das richtig wäre, was aaO. wenigstens als Möglichkeit geltend gemacht werden soll, dass die Erzählung vom Jordanübergang bloss eine Verdopplung der Überlieferung vom Durchzug durch das Rote Meer sei. Selbstverständlich aber kann dies nicht „aus der Vergleichung der Vokabeln bewiesen" werden. Denn wenn dieselben Erzähler über einen wesentlich gleichen Vorgang sprechen, müsste es ja wunderbar zugehen, wenn ihnen nicht auch gleiche Ausdrücke in den Griffel flössen. Und wie steht es mit dem, was aaO. aus 4 Esr 13 44 46 f. herbeigebracht wird? Dort ist betreffs der Exulanten des Zehnstämmereichs gesagt, dass sie „durch schmale Furten des Euphratflusses" in die Ferne gezogen seien, und wird hinzugefügt: „Denn der Höchste tat Wunder an ihnen und hielt die Quellen des Flusses an, bis sie hinüber waren". Schon Gunkel hat in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen II, 397 dies richtig durch die Worte „Dies soll erklären, warum man zu den zehn Stämmen nicht gelangen kann" motiviert. Folglich lässt sich an den Satz in 4 Esr gerade nicht mit Bittlinger die allgemeine Bemerkung knüpfen: „Es ist eine Tendenz der Wundergeschichten, die man oft beobachten kann, dass sie sich verdoppeln, vervielfältigen, verallgemeinern", und infolgedessen bietet der Satz in 4 Esr auch keine haltbare Grundlage, von der aus man die Erdichtung der Überlieferung von der grossen Schwierigkeit und wunderbar geglückten Bewältigung des Jordanüberganges für wahrscheinlich halten könnte. Gut hat auch Holzinger im KHK zu Josua (1901) den „historischen Kern" aus der Mannigfaltigkeit der Überlieferung herausgeschält.

Fernerhin betreffs der Wunder des Wüstenzuges werden in dem hier zu beurteilenden Beitrag zur Hermeneutik (S. 32 ff.) folgende Worte verglichen: „Er spaltete die Felsen in der Wüste und tränkte wie mit Fluten in Fülle" (Ps 78 15) mit „Sie litten an Durst, da riefen sie dich an, und es ward ihnen aus schroffem Felsen Wasser gegeben und Linderung des Durstes aus hartem Gestein" und mit „Der Quell, der zum immerfliessenden Strom ward" (Sap 11 4 6). Auch wird an die Anschauung erinnert, dass der wasserspendende Fels den Israeliten in der Wüste gefolgt sei[1]), worauf Paulus in 1 Kor 10 4 anspielt. Darin hat die grammatisch-historische Exegese immer schon eine spätere Erweiterung gesehen. Aber welche Folgerung zieht man neuerdings aus den bei dieser Vergleichung beobachteten Differenzen? AaO., S. 36 liest man: „Wächst das Wunder

1) Aus den Quellen und der neuesten Literatur erläutert in GATRel. 1915, 600.

noch von da an, wo wir es kennen lernen, so wird es wohl auch schon vorher gewachsen sein, und es wird auch genau auf dieselbe Weise gewachsen sein, nämlich durch Umsetzung von Dichtung in Geschichte". Aber wie? Die Umbildung der Überlieferung soll, wie später, so auch früher gewachsen sein? Man weiss doch, dass Traditionen mit dem Fortschreiten der Zeit um so stärker sich in ihrer Gestalt verändern, und dieses Gesetz der Variation ist doch auch psychologisch vollkommen erklärlich. Dieses Gesetz ist aber in dem soeben zitierten modernen Urteil ganz ausser Augen gelassen[1]). Die Erzählungen der ältesten Quellen, die dem Boden der Wirklichkeit nahestanden, werden von diesem modernen Urteil ebenso taxiert, wie die um Jahrhunderte oder Jahrtausende entfernten Darstellungen[2]). Ferner sollen die ältesten Quellendarstellungen aus „Umsetzung von Dichtung in Geschichte" entstanden sein? Dies ist ein willkürlicher Sprung in die dunkle Tiefe des Ungewissen. Denn deshalb, weil ein ursprünglicher Traditionsstoff später auch poetisch reproduziert worden ist, kann nicht eine ursprüngliche dichterische Vorlage vorausgesetzt werden. Sie postulieren, heisst schliesslich nichts anderes, als die Überlieferungen eines Volkes auf Einbildungen zurückführen, und dazu besitzt die althebräische Literatur zuviel Momente nüchterner Tatsachenregistrierung[3]).

4. Aus der soeben angestellten Betrachtung des Schlagwortes „Umsetzung von Dichtung in Geschichte" hat sich ergeben, dass es der Quellpunkt für eine neue Art von Deutung vieler Partien des althebräischen Schrifttums werden konnte. Man kann sie kurz die poetisierende Auslegung des A. T. nennen.

Ein formeller Gesichtspunkt, von dem aus man zu jener Auslegungsart zu gelangen meint, zeigt sich in den Worten: „Die Hauptsache ist und bleibt der poetische Ton dieser Erzählungen" [4]). Gemeint sind aber die Erzählungen der Genesis, wie man wirklich hinzusetzen muss. Denn sonst werden nicht viele denken, dass jene Erzählungen des ersten biblischen Buches gemeint seien. Man kann sie ja kindlich einfach oder ähnlich nennen, aber „poetischen Ton" als ihr Hauptcharakteristikum geltend machen, das ist mindestens eine unklare Behauptung. Was mag sie meinen? Der „poetische Ton", von dem da gesprochen wird, mag mit dem religiösen Hauche identisch sein sollen, der die Erzählung von den Patriarchen durch-

---

1) Dass den Patriarchen keine Wunder „angedichtet" worden sind, wird freilich auch von anderen neuerdings ignoriert.

2) Wie gänzlich diese Taxierung dem zwischen Gn 12 ff. und dem „Buch der Jubiläen" bestehenden Verhältnis widerspricht, zeigt meine GATRel. 1915, S. 9.

3) Reihen von Belegen gibt meine GATRel. 1915, 3—11.

4) Gunkel, Die Genesis übersetzt und erklärt, 3. Aufl. (1910), S. XII.

weht. Darauf führt ein anderer Satz, der in demselben neueren Werke (S. VIII) ausgesprochen wird: „Der hohe Geist der alttestamentlichen Religion hat sich so mancher Dichtungsarten bedient.“ Nun, das ist freilich wahr. Aber was von Dichtung in den Dienst der alttestamentlichen Religion treten durfte, das ist nur poetische Reproduktion der alttestamentlichen Religionsgeschichte, oder poetischer Widerhall der Freude über diese Religionsgeschichte und poetische Darstellung des neuen innerlichen Lebens, das durch jene geschichtlichen Erfahrungen Israels entzündet worden war. Will man dieses dichterische Echo der alttestamentlichen Heilsgeschichte hören, dann lausche man auf jenen Triumphgesang des durch Gottes Hilfe dem „Diensthause“ Ägypten entronnenen Israel (Ex 15 1b-18) und auf die anderen wirklich poetischen Partien der althebräischen Literatur!

Gehört aber auch die „Sage“ zu den „Dichtungsarten“, deren sich die alttestamentliche Religion bedient hat? Ist die Sage überhaupt Dichtung zu nennen? Gewiss ist „Sage keine Lüge“, wie man mit Emphase betont (ebenda, S. VIII). Aber mit diesem Schlagwort schlägt man nicht die Wahrheit tot, dass die Sage nicht „Dichtung“ zu nennen ist. Sie ist es weder nach dem bestehenden Sprachgebrauch noch auch nach der sachlichen Wirklichkeit. Denn man spricht z. B. von altdeutschen Sagen, mögen sie in poetischer, oder in prosaischer Gestalt auftreten. Aber auch in Wirklichkeit ist die Sage nicht als „Dichtung“ zu benennen, denn dieser Ausdruck bezeichnet ein mit Absicht oder wenigstens mit Bewusstsein hervorgebrachtes Produkt (vgl. weiter meine Hebr. Rhythmik 1914, § 1), aber die Sage ist kein solches. Oder ist „Sage“ soviel wie „poetische Erzählung?“ So nämlich wird die Sage gefasst, wenn man (Gunkel a. a. O., S. VIII) behauptet, dass „die israelitische Religion die Poesie und auch die poetische Erzählung besonders in ihr Herz geschlossen habe“. Aber es ist ein willkürlicher Sprachgebrauch, die Sage als „poetische Erzählung“ zu charakterisieren. Man möge doch Poesie Poesie sein lassen und diesen hohen Namen nicht zur Etikettierung von Prosageschichten verwenden! Die Patriarchenerzählungen, um die es sich hier zunächst handelt, sind ja nicht ihrer Form nach poetische Abschnitte[1]). Worin denn liegt dann das Poetische an diesen „Sagen?“ In ihrer Erdichtung?

Allerdings verwendet auch der hebräische Schriftsteller gelegentlich eine Fabel, oder eine Parabel (s. o. § 19, 3) als Mittel

---

1) So urteilt richtig (s. o. § 17, 2 ganz am Schlusse!) auch Gunkel im Auswahls-A. T., 8. Lief. (1910), S. 23 f.

der Veranschaulichung. Auch der Gebrauch von sonstigen Lehrerzählungen ist ihm nicht abzusprechen. Wenigstens ist mir dieses Urteil beim Buche über Jona und über Hiob insofern wahrscheinlich, als in ihnen eine historische Grundlage zur drastischen Darstellung einer Idee ausgebaut worden ist. Über den Charakter von Gn 1 1—2 3 als einer Lehrdarstellung s. o. § 24, 1! Indes was hat mit der Verwendung solcher veranschaulichenden Lehrerzählungen die alttestamentliche Religion zu tun? Deren hervorstechendster Charakterzug in formaler Beziehung liegt ja darin, dass sie behauptet, auf Tatsachen, auf objektiver Grundlage zu beruhen. Alle fingierten, subjektiven Ausgangspunkte weist sie weit von sich (Jes 5 20f. 9 14: „Lügenlehrer!" usw.). Wie also darf von ihr ausgesagt werden, dass sie die „poetische", d. h. gemäss dem obigen Nachweis die erdichtete, „Erzählung besonders in ihr Herz geschlossen habe"? Die Pflege der prophetischen Religion Israels liess es zwar zu, dass bei der Vererbung der alten Erinnerungen Reproduktionen entstanden, die in Nebensachen differierten (vgl. in GATRel. 15f.), aber die prophetische Religion Israels war weit davon entfernt, selbst eine Basis aufzubauen, auf die sie sich dann gestellt hätte. Es heisst also, diese Grundeigenschaft der wahren Religion Israels ganz verkennen, wenn man von ihr sagt, dass sie „poetische", d. h. erdichtete, „Erzählungen besonders in ihr Herz geschlossen habe", und man dabei zunächst die Erzählungen über Abraham, diesen ersten Bekenner der prophetischen Religion Israels, meint. Wie sehr aber bei dieser inhaltlichen Poetisierung der Patriarchenerzählungen deren geschichtlicher Wert beseitigt wird, werden folgende Ausführungen zeigen.

5. Über die Patriarchen liest man neuerdings: „Der geschichtliche Wert dieser Figuren besteht in der Geschichtlichkeit der in ihren Sagen geschilderten Zustände, ihr religiös-sittlicher in den Gedanken, die diese Erzählungen aussprechen"[1]). Aber nein, die Erzählung zunächst über Abraham besitzt dann geschichtlichen Wert, wenn die Person des ersten Patriarchen der wirklichen Geschichte angehört[2]). Die Vertauschung von „Personen" und „Zustände" in dem oben zitierten Satze ist demnach nicht nur formell willkürlich, sondern sie drückt auch die Person ganz in den Hintergrund, ja lässt den Träger oder Kristallisationspunkt der erwähnten „Zustände" von der Bildfläche der geschichtlichen Wirklichkeit ver-

---

1) Gunkel im Auswahls-A. T., 8. Lief. (1910), S. 42.

2) Die für ihre historische Existenz — gegenüber der neueren Stammpersonifikations-Theorie — sprechenden Momente sind in meiner GATRel. 1915, S. 158—170 gesammelt.

schwinden und zerstört damit auch diesen „Zuständen" den geschichtlichen Hintergrund. Und was ist mit dem „religiös-sittlichen Wert" gemeint, der „in den Gedanken" liegen soll, die von jenen Erzählungen ausgesprochen werden? Man meint, dass sie das religiöse Bewusstsein aussprechen, das zur Zeit der Niederschrift dieser Erzählungen in dem betreffenden Kreise Israels gelebt habe. Indes in dieser jetzt weithin gehegten Annahme steckt ein doppelter oder dreifacher Irrtum. Denn erstens haben die im Pentateuch zu unterscheidenden Strömungen der Berichterstattung selbst nicht so spät sich gebildet, wie jetzt vielfach angenommen zu werden pflegt. Zweitens haben diese Strömungen nach direkten und indirekten Spuren ihrerseits wieder aus älteren Quellen geschöpft. Drittens, was in diesem Zusammenhange die Hauptsache ist, sie haben nicht die religiösen Gedanken ihrer betreffenden Gegenwart in die Patriarchenzeit zurückgetragen. Denn sie charakterisieren ja die Religion der Patriarchen als eine eigenartige Grösse in bezug auf den Gottesnamen, die gottesdienstlichen Orte, Feste usw. (meine GATRel. 1915, 19. 12f. 20. 180—85. 187). Also diese poetisierende Auslegung der Vätererzählungen wird ihrem Sinn und Gehalt durchaus nicht gerecht.

Trotzdem wird die Auslegung der Erzählungen über Abraham, die nicht auf diesem neuen Wege dahinschreitet, sogar mit dem Vorwurfe bedacht, dass sie sich einer falschen Auffassung der Quellenberichte schuldig mache.

Man liest nämlich folgende Äusserungen[1]: „Wer ein Herz hat und empfinden kann, der kann merken, dass es z. B. der Geschichte von Isaaks Opferung nicht darauf ankommt, gewisse historische Tatsachen festzustellen, sondern der Hörer soll den herzzerreissenden Schmerz des Vaters mitfühlen, der sein eigen [sic] Kind mit eigener Hand opfern soll, und dann seine unendliche Dankbarkeit und Freude, als Gottes Gnade dieses schwere Opfer ihm erlässt". Diese Behauptung verstösst aber sicher gegen die Absicht des Erzählers von Gn 22 1 ff. Dieser will wirklich geschichtliche Tatsachen berichten. Ihm kommt es selbstverständlich darauf an, als einen historischen Vorgang zu erzählen, dass Abraham von der göttlichen Seite her auf die Probe gestellt wurde usw. Dagegen was in den aus dem Auswahls-A. T. zitierten Worten als die Absicht jenes biblischen Erzählers hingestellt wird, das ist diesem ganz eine Nebensache, ja das darf durchaus nicht als Zweck seiner Erzählung bezeichnet werden. Die Behauptung, dass jener Geschichtsschreiber seine Erzählung in der Absicht niedergeschrieben habe, um erst zum Mitleid und dann zur Mitfreude mit Abraham aufzufordern, verkennt also den Sinn, den der Erzähler von Gn 22 mit seinen Worten verbunden haben will,

1) Gunkel im Auswahls-A. T., 8. Lief. (1910), S. 16.

und verleugnet deshalb die grammatisch-historische Methode der Auslegung. Diese Absicht jenem Erzähler zuschreiben, heisst nicht, die alte Geschichte auslegen, sondern einen modernen Gedanken in sie hineindeuten und zu ihrem Hauptinhalt machen. Welches Unrecht also liegt darin, wenn im Auswahls-A. T., 8. Lief., S. 16 dann auf die „frommen Barbaren" gescholten wird, die eine solche Erzählung „nur dann würdigen zu können meinen, wenn sie sie für Prosa und Geschichte halten"! Die so sprechen, mögen sich nur hüten, dass sie nicht ihrerseits zu Totengräbern der richtigen Auslegungsmethode werden.

Aber man meint ja, die poetisierende Art der Deutung jener alten Geschichten endlich noch durch den Satz begründen zu können, dass „die poetische Erzählung viel besser als die prosaische imstande sei, Trägerin von Gedanken und auch von religiösen Gedanken zu werden" [1]). Aber eine solche Behauptung kann gar nicht ernst genommen werden. Um sie als willkürlich zu erweisen, braucht also gar nicht auf den in Prosa geschriebenen Anfang des Dekalogs „Ich, Ewiger, bin dein Gott, der dich aus dem Diensthause geführt hat usw." usw. hingewiesen zu werden. Ausserdem erhebt das althebräische Schrifttum mit eigenem Munde gegen jene Behauptung einen direkten Protest. Denn erstens hat dieses Schrifttum z. B. die Errettung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, diese Hauptepoche in der religionsgeschichtlichen Erfahrung Israels, sowohl in Prosa als auch in Poesie dargestellt. Man wolle doch nicht immer weiter übersehen, dass neben dem Bericht, wie er in Ex 14 gegeben ist, auch wirkliche poetische Darstellungen ebendesselben religiösen Erlebnisses in $15_{1b-18.\ 19f.}$ Ps $78_{13ff.}$ $106_{8ff.}$ usw. ertönen! Zweitens sieht das althebräische Schrifttum den grundlegenden Bericht über jene Epoche der Religionsgeschichte in der Prosadarstellung Ex 14, während das Siegeslied des aus Not und Tod erretteten Volkes ($15_{1bff.}$) dem A. T. nur als das nachfolgende Echo der Dankbarkeit für die geschichtlich erlebte Gotteshilfe gilt. Wie sehr also steht auch die zuletzt zitierte neuere Behauptung, dass die poetische Darstellung eine geeignetere Trägerin religiöser Gedanken sei, neben dem A. T.!

Auch in dieser Beziehung also wird die kurzgesagt poetisierende Auslegung dem Sinn jener althebräischen Texte nicht gerecht.

6. Mit der inhaltlich poetisierenden Deutungsart ist die mythologisierende verwandt.

---

1) Gunkel, Die Genesis usw. (1910), S. VIII und ebenso im Auswahls-A. T., 8. Lief. (1910), S. 17.

Diese widerstrebt aber einem Hauptcharakterzug des alttestamentlichen Schrifttums. Denn in dieses ragt nur bei jener Erzählung von den Ehen von Gottessöhnen mit Menschentöchtern (Gn 6 1-4) eine mythologische Reminiszenz herein, und auch diese ist mit antimythologischen Schlussgedanken erfüllt: Die „Männer des Ruhms", die von vielen Völkern zu Gegenständen ihrer religiösen Verehrung gemacht werden, hatten einen sehr wenig religiösen Ursprung, sind Sprösslinge von Wesen, die ihre Gottesbeziehung aufgegeben haben und in eine niedrigere Daseinssphäre eingetreten sind. Diese antimythologische Tendenz durchweht das übrige alttestamentliche Schrifttum im stärksten Masse (vgl. meine GATRel. 1915, 191—94). Die Hebräer hatten ja nicht einmal ein Wort für „Göttin". In ihrer Literatur ist deshalb auch nicht das Epos vertreten. Ein wesentliches Moment zur plastischen Darstellungsart der Ereignisse im antiken Epos ist ja die Idee der menschenartigen Götter, die mit menschlichen Leidenschaften erfüllt und insbesondere auch zu Liebesverhältnissen zwischen sich und der menschlichen Sphäre geneigt sind. Diese Idee ist zwar bei den Babyloniern sehr lebendig gewesen, wie wir ja die Liebeswerbungen der Göttin Ischtar im Gilgamesch-Epos an unser Ohr schlagen hören (übersetzt in GATRel. 419), aber bei den Hebräern ist der Schwarm der Götter und Göttinnen vor dem immer reiner aufstrahlenden Licht des Monotheismus in das Reich des Wesenlosen zurückgetreten[1]). Das althebräische Schrifttum kennt nur eine lebhafte Naturbeseelung. Denn da jubeln z. B. auch Bäume und klatschen gleichsam in die Hände (Ps 96 11 f. usw.), wie z. B. die Zedern des Libanon, als die Kunde vom Sturze des letzten Babylonierkönigs zu ihren Höhen emporgedrungen war, in den Freudenruf ausbrachen: „Seitdem du darniederliegst, steigt nicht mehr der herauf, der auf uns loshaut" (Jes 14 8).

Trotzdem sind nicht bloss in älterer, sondern auch in neuerer Zeit Versuche zu mythologisierender Deutung des A. T. gemacht worden.

Früher hat ja z. B. Buttmann in seinem Mythologus I (1828), S. 173 den hebräischen Noach „Ruhe" mit den Silben nysos in Dionysos verknüpft, oder Grill, Die Erzväter der Menschheit (1875) hat ihn als die Umbildung eines skr. nâvaka[2]) aufgefasst, und Ignaz Goldziher, Der Mythus bei den Hebräern (1876), S. 152 hat Noah

---

1) Ohne formalen oder sachlichen Anhalt spricht also M. Vernes, Précis d'histoire juive, p. 25 ss. von einer „Épopée des Patriarches".

2) Er meinte navika, d. h. Schiffer.

als die Abendsonne gedeutet; usw. In neuerer Zeit hat Cheyne[1]) dem Darsteller von Gn 1 2 eine Unterscheidung des Männlichen und Weiblichen in Gott zugemutet. Das soll er getan haben, weil das Wort für „Geist" im Hebräischen ein Femininum ist. Da sollte er wohl erst das Genus dieses hebräischen Wortes, ehe er es in bezug auf den Geist Gottes gebrauchte, ändern, damit nicht im 20. Jahrhundert n. Chr. jemand auf den Einfall käme, dass der hebräische Darsteller an eine männliche und eine weibliche Seite in der Gottheit gedacht habe? Ferner hat man neuerdings mehrfach die Erzählung von der grossen Flut (Gn 6 9—8 22) auf einen ursprünglichen Mythus zurückführen wollen[2]). Hauptsächlich Usener hat ausgeführt, dass dieser Erzählung die weithin konstatierbare Vorstellung zugrunde liege, dass „der Gott in dem Kasten" gleich der Sonne glücklich den Ozean durchsegle. Aber wahrscheinlicher liegt die sagenhafte Ausgestaltung der Erinnerung an eine wirkliche Flutkatastrophe zugrunde.

Die neueren Aufstellungen über den mythologischen Ursprung von Gestalten aus der Patriarchengeschichte sind schon in meiner GATRel. 1915, 66. 75. 164f. beurteilt worden. Hier aber sei hauptsächlich eine neueste Auslegung der Stelle Ex 4 24 f. betrachtet, wo Moses Krankheitsanfall auf seiner Heimwanderung nach Ägypten erzählt und gesagt wird, dass seine Frau Zippora[3]) schliesslich die Beschneidung ihres Sohnes vornahm und (über den an ihrem Liebling vorzunehmenden Akt ärgerlich) dessen Vorhaut ihrem Manne vor die Füsse warf und ihn „einen Blutbräutigam in bezug auf die Beschneidungen" nannte.

Darüber schreibt man neuestens: „Als Mose von Jahve wie von einem wilden Dämon überfallen wird, schneidet Zippora dem Mose die Vorhaut ab und berührt damit — so muss man den euphemistischen Ausdruck verstehen — die Scham [!] Jahves. Der Sinn dieser Handlung wird durch die begleitenden Worte erklärt „„Du bist mein Blutbräutigam!"" Durch die magische Handlung, unterstützt von der Zauberformel, macht sich Zippora zur Gattin [!] der Gottheit. So ist es nach antikem Empfinden nicht nur scheinbar, sondern — wirklich die Gottheit, die dem Weib die Jungfräulichkeit genommen hat, und befriedigt lässt sie von Mose ab"[4]). Eine solche Deutung bedarf freilich keiner Widerlegung, aber die scheinbaren Anhaltspunkte dieser

---

1) T. K. Cheyne, Trad. and Beliefs of ancient Israel (1907), p. 15.

2) Usener, Die Sintflutsagen (1899), 181 ff.; Cheyne Encyclopaedia Biblica I (1901), 1063 f., Zimmern in KAT[3] (1903), 555; Alfr. Jeremias, Handbuch usw. (1913), 70: „Die Sintflut entspricht dem Chaos der Urzeit."

3) Die Erklärung aller Einzelheiten siehe in GATRel., S. 186 f.

4) H. Gressmann, Mose und seine Zeit (1913), S. 58 f.

Deutung seien doch kurz in ihrer Haltlosigkeit besprochen! α) Dass der Ausdruck „Füsse“ in diesem Zusammenhange, wonach sie naturgemäss auf Mose sich beziehen, den Sinn von „Scham“ besitzen sollen, ist willkürlich. β) Von einer „Scham der Gottheit Jahve“ zu sprechen, ist ganz unerhört. γ) Auch „magische Handlung“ und „Zauberformel“ ist in den Text eingetragen.

Dem Dichter von Ps 19 2-7, der den Sonnenkörper nur mit der Sonne verglichen hat, den Gedanken an den „Sonnengott“ vorschweben zu lassen (Gunkel, Ausgewählte Psalmen z. St.), ist auch Verkennung der Gedankensphäre jenes Dichters. — „Poetische Schilderungen verdichten sich bei Gunkel zu Mythologien“, sagte also nicht ohne Grund Frankenberg in GGA 1901, 688.

2. Charakteristik der Hauptrichtungen inhaltlich falscher Auslegung des Alten Testaments.

Zwar führen auch die falschen Auslegungsarten, die von formellen Gesichtspunkten ausgehen (§ 24—26), schliesslich vielfach zu unrichtiger Deutung des Inhalts alttestamentlicher Textaussagen, wie oben S. 106 f. 120 usw. gezeigt werden musste. Aber näher liegt die falsche Deutung des Inhalts bei anderen falschen Auslegungsarten, die von unrichtigen Anschauungen in bezug auf den Inhalt des A. T. ausgehen.

Nämlich die Textaussagen sind natürlich weiterhin (s. o. vor § 24) auch in ihrer *sachlichen* Bestimmtheit zu belassen. Eine Gefahr zu ihrer Verkennung liegt aber in folgenden neuen und alten Arten der Deutung des alttestamentlichen Textes.

§ 27. Loslösung von Textaussagen aus ihrer zeitlichen Bestimmtheit.

1. Gewiss soll bei Betrachtung eines bestimmten geschichtlichen Punktes in der Entfaltung israelitischer Institutionen und Anschauungen auch auf die Vorgeschichte des betreffenden Punktes hingewiesen werden. Aber neuerdings spielt bei der Erklärung der Rückgang auf das „Prähistorische“ eine Rolle, die auf ihre Berechtigung und Gefährlichkeit untersucht werden muss.

Diese Erscheinung zeigt sich zunächst in der hermeneutischen Theorie, wenn man sich so ausdrückt: „Oft wird sich herausstellen, dass die Gedanken und Worte eine Vorgeschichte von Jahrhunderten, ja von Jahrtausenden gehabt haben, die es zu erkennen gilt, wenn man den Schriftsteller richtig auffassen will“ [1]). Darin liegt schon etwas Hyperbolisches, wenn behauptet wird, dass zur richtigen Auffassung einer betreffenden Aussage das Zurückgehen

1) Gunkel, Ziele und Methoden usw. (1913), S. 26.

auf die ganze Vorgeschichte eines Namens oder eines Ereignisses oder einer Institution nötig sei. Aber die Bedenklichkeit dieses Zurückgehens in die „Vorgeschichte“ zeigt sich ganz erst in der exegetischen Praxis. Denn während andere Gelehrte in den Kainiten (Gn $4_{1ff.}$) ein Spiegelbild der Mongolen, Tartaren und ähnlicher ostasiatischer Völkerschaften sehen[1]), lässt Gunkel (Gn., S. 44) ein „prähistorisches“ Volk sich darin reflektieren. Ebenso meint er über 9_{25-27}, die biblischen Erzähler hätten den Eindruck gehabt, dass es sich bei Sem, Ham und Japheth um „vorgeschichtliche“ Völkerverhältnisse handle[2]). In derselben Richtung liegt die Behauptung, dass die israelitischen Erzählungen über die Patriarchen „ihrem Grundstock nach weder historischer noch ätiologischer Herkunft sind“, sondern „schon vorher bestanden haben müssen, ehe sie im Munde Israels diesen neuen Sinn erhalten haben“ (5. Lief., S. 23). Indes dieses unsichere Zurückblicken in die Vorgeschichte eines Textelementes ist nicht geeignet, dessen eigene Erfassung zu fördern, und gehört deshalb auch nicht zu dessen Auslegung.

Die gleiche Strömung der neueren Interpretation zeigt sich in der jetzt häufigen Redeweise, dass ein Schriftsteller zwar nicht mehr selbst das und das gemeint habe, dass es aber früher in den Worten gelegen habe. Denn z. B. sagt man, der Bericht in Gn $28_{10ff.}$ „lasse noch deutlich durchblicken, dass der heilige Stein (wie anderwärts) ursprünglich der Wohnsitz des numen loci, einer Ortsgottheit, ist; sie erteilt dem auf dem Stein Schlafenden ein Orakel, ihr wird durch das Begiessen des Steines mit Öl kultische Verehrung erwiesen“ (Kautzsch 1910 z. St.). Aber das erstere von den beiden Inhaltsmomenten, durch die ein früherer Sinn der Erzählung angezeigt sein soll, steht gar nicht im Texte, und das andere Inhaltsmoment, das Begiessen mit Öl, ist nach 1 S 10_1 ein Salben als symbolische Handlung des Weihens[3]). Oder man behauptet, sogar wenn bei Namen, wie Pedahṣûr „Erlöst hat Fels“, die metaphorische Bedeutung von „Fels“ zugegeben werden könne, so würden doch diese Namen „auf einen in der Metapher fortlebenden Fetischismus zurückweisen“[4]). Aber auch schon den alten Hebräern kann die Wahl einer bildlichen Bezeichnung der Zuverlässigkeit ihres Gottes keineswegs abgesprochen werden.

---

1) P. von Bohlen, Gn., S. 53; Ed. Böhmer, Das erste Buch der Thora, S. 132.

2) Gunkel im Auswahls-A. T., 8. Lief. (1910), S. 90.

3) Vgl. die Einzeldiskussion in GATRel. (1915), S. 108—111.

4) G. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebr. Eigennamen (1897), S. 27 f.

Wie sehr der Rückgang auf die vorgeschichtliche Zeit jetzt in der Luft liegt, ersieht man auch noch aus folgenden Äusserungen. So liest man z. B. die Sätze: „Ahnenverehrung ist im A. T. nicht bezeugt, indes man kann vielleicht Überbleibsel aus prähistorischer Zeit aufweisen“ [1]). Sagt man nicht „prähistorisch“, so sagt man doch z. B. „vorjahvistisch“ oder dass der grosse Stein von 1 S 14 $_{33}$ „ursprünglich“ für den Wohnsitz eines Gottes angesehen worden sei [2]). Dieser bei manchen Auslegern des A. T. jetzt üblich gewordene Rückzug in das „prähistorische“ Gebiet ist eine neue Flucht in den leeren Raum [3]).

2. Eine andere Art von Alteration der temporellen Bestimmtheit von Texten zeigt sich hauptsächlich neuerdings darin, dass frühere Quellen nach späteren gedeutet werden.

Dieses Verfahren hat sich neuerdings z. B. in folgenden Spuren beobachten lassen. Betreffs der Deutung des hebräischen Ausdrucks *raqî^a*3 (Gn 1 $_6$ usw.: Firmament) als „Tierkreis“ liest man, dass Belege dafür auch in der talmudischen Literatur gefunden würden [4]). In besonderem Masse ist diese Art von Deutung von Warren angewendet worden [5]). Dieser meint, die Zusammenstimmung zwischen dem alttestamentlichen und dem babylonischen Weltbilde dadurch wahrscheinlich machen zu können, dass er mit den Aussagen des althebräischen Schrifttums die Aussagen der rabbinischen Literatur und des pseudepigraphischen Buchs „Die Himmelfahrt Jesajas“ zusammennimmt, wo ausdrücklich sieben Himmel erwähnt werden (Kap. 7—11). In solcher Exegese des A. T. zeigt sich nicht nur eine falsche Ausdehnung des Begriffs „Kontext“ und wird nicht nur übersehen, dass die Institutionen und Anschauungen doch auch in Israel sich entwickelt haben können, sondern wird auch noch folgender spezielle Umstand ausser Acht gelassen. Aus den althebräischen Quellen selbst ergibt sich, dass der fremdartige Einschlag im Gewebe der israelitischen Vorstellungen später eine Ausdehnung erfahren

1) Gressmann, Palästinas Erdgeruch in der israel. Religion (1909), S. 42. Belege gibt er übrigens nicht.

2) Stade, Biblische Theologie (1905), § 55, 2, kritisiert in GATRel. 1915, 107 f.

3) Jetzt spricht man auch gern von „älteren Vorstellungen, welche in der offiziellen Religion Israels vielleicht [!] schon überwunden oder wenigstens in den Hintergrund geschoben, früher einen vielleicht [!] sehr bedeutsamen Einschlag in das Gewebe der religiösen Gedanken gebildet haben“ (F. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage 1901, S. 29).

4) A. Jeremias, Monotheistische Strömungen in Bab. (1904), S. 9.

5) W. F. Warren, The earliest Cosmologies (1909), p. 49 f.

hat, wie dies ja seit der babylonischen Periode der Geschichte Israels (seit ca. 625 v. Chr.) nur natürlich war.

Zunächst lässt sich dies in bezug auf den babylonischen Einschlag erweisen. Denn die Gewohnheit, den Jahresanfang vom Frühjahr an zu rechnen, wie es bei den Babyloniern jener Zeit der Fall war, tritt sicher erst in Jr 36 9 ff. zutage, wonach der König Jojaqim im neunten Monat am wärmenden Kohlentopfe sass. Auch begegnen die babylonischen Monatsnamen erst in den Schriften, die seit dem Ende der babylonischen Verbannung geschrieben sind (Sach 1 7 usw.). Bei den jüdischen Gelehrten, die im Talmud das Wort führen, ist das Annehmen babylonischer Vorstellungen auch wohl erklärlich, da sie in der nachprophetischen Zeit zum Teil in Babylonien wohnten und also unter dem unmittelbaren Einfluss der babylonischen Kultur standen. Sodann lässt sich auch der Einfluss der persischen Anschauungen höchstens erst in späteren Schriften konstatieren (untersucht in GATRel. 1915, 510—17). Also um so mehr muss man bei dem Grundsatz einer gesunden Auslegungsmethode bleiben, dass die Quellenberichte jeder Zeit aus den ihnen gleichzeitigen oder zunächstliegenden Literaturprodukten zu erklären sind[1]).

Oskar Dähnhardt bemerkt in seinem sonst verdienstlichen Werke „Natursagen“: „Ich veröffentliche zunächst Sagen zum A. T. und suche zu zeigen, dass sie unter der nachdrücklichsten Einwirkung iranischer, indischer, gnostischer, moslemischer und jüdischer Tradition, wie auch unter dem Einfluss apokryphischer Schriften sich entwickelt haben. Freilich haben sie dabei eine Gestalt erlangt, die oft weit abführt vom Geist und Wort der Bibel“[2]). Also dürfen sie nicht zur Auslegung, nicht zur Bestimmung des Sinnes der Darstellungen des älteren Schrifttums verwertet werden.

3. Diese zeitliche Entwurzelung alttestamentlicher Texte muss aber endlich auch bei der Deutung der Prophetien vermieden werden. Denn die Weissagungen reichen nur soweit in die zukünftige Zeit hinein, als die Orte, Völker, Einrichtungen usw., die ihren Hintergrund bilden, beharren. Sie können aber nicht für eine Periode gemeint sein, wo sie innerhalb eines neuen lokalen, nationalen und sonstigen Hintergrundes spielen würden.

1) Z. B. gegenüber Giesebrecht, der in „Die alttestamentliche Schätzung usw.“ (1901) Aussagen des A. T. auch nach späteren Anschauungen gedeutet hat, ist dies richtig schon von Jul. Boehmer, Zwei wichtige Kapitel usw. (1901), S. 102 betont worden, und gegenüber Erich Bischoff, Babylonisch-Astrales im Weltbild von Talmud und Midrasch (1907) bemerkte Oettli im Theol. Literaturbericht 1908, S. 12 mit Recht: „Mit der astralen Symbolik, der Aufprägung von Mond- und Sonnenzügen auf Israel oder hervorragende Männer desselben wird es sich in der späteren jüdischen Auffassung so verhalten, wie der Verfasser am Schlusse ausführt. Aber bewiesen ist damit nicht, dass dieser Symbolismus auch die altisraelitische Geschichtsbetrachtung beherrscht hat“.

2) O. Dähnhardt, Natursagen. Bd. 1: Sagen zum A. T., S. VII.

Dies lässt sich schon an folgenden Beispielen hinreichend deutlich zeigen.

In einer der neueren theologischen Richtungen meinte man z. B. den Namen Assyrien seiner Bestimmtheit entkleiden und unter diesem Ausdruck die Weltmacht überhaupt verstehen zu dürfen[1]). Dieses Verfahren wird aber nicht bloss durch die eigene Bestimmtheit jenes Namens, sondern auch namentlich durch folgende Umstände verboten. Hinter den Weissagungen, in denen Assyrien als Strafexekutor des Geschichtslenkers angekündigt wird, folgen ja Weissagungen, in denen Babylonien am Horizont der Weltgeschichte stand, und dann hatte nach Gottes Plan weiter Persien als Oberherrscher über das Volk der Heilsgeschichte zu walten usw. Hauptsächlich aber wurde von den Freunden jener Auslegung vergessen, dass es dem Lenker der Weltgeschichte nicht gefallen hat, den ganzen Inhalt der Weissagung mit einem einzigen Male auszusprechen, sondern dass es ein Grundgesetz des Heilsplanes war, jede Generation, die in den Jahrhunderten der Vorbereitung auf die Vollendungsperiode des Gottesreiches lebte, durch Drohungen und Verheissungen in dem jedesmaligen Sprachgebrauch und mit dem jedesmaligen Geschichtshorizont der betreffenden Periode zum Glauben zu erwecken. Also dürfen die Bausteine im Gesamtgebäude der Weissagung nicht aus ihrem jedesmaligen Gefüge gerissen werden.

Solche Spiritualisierung übte sodann auch wieder Cobb in seinem Artikel über die Frage „Wo wurde Jes 40—66 geschrieben?“ [2]). Denn da hat er gegen den Schluss hin bemerkt: „In 55 $_{12}$ sprechen die Worte vom „„Ausziehen mit Freuden und Geführtwerden mit Frieden““ nicht von der Auswanderung aus Babylonien, sondern sie sprechen (unter dem Bilde des Exodus) vom Empfang aller geistlichen Sicherheit“. Aber dies ist eine Wegdeutung des konkreten Inhalts der Texte! Denn erstens lauten die Worte von 55 $_{12}$ ausdrücklich so: „Denn mit Freuden werdet ihr ausziehen und in Frieden geleitet werden“. Es ist schon dies nicht ohne Wichtigkeit, dass der Sprecher die, welche ausziehen sollen, als Personen behandelt, die er direkt anreden konnte. Sie waren ihm eine nahe Grösse. Zweitens aber ist es unerlaubt, die örtlich und zeitlich bestimmten Aussagen von der Auswanderung der Bewohnerschaft Jerusalems, die für einen Heeresdienst entschädigt werden

---

1) Hengstenberg, Christologie des A. T. III, 2, 200 ff.; Hävernick, Einl. in das A. T., II, 2, 47 ff.; Keil, Einl. § 62; Küper, Das Prophetentum usw, 87; auch J. H. Kurtz, Gesch. des A. B. I[3], 240 f.

2) W. H. Cobb im American Journal of Bibl. Literature 1908, 58 ff.

soll (40 1 f. usw. usw.), zu einer allgemeinen Redensart von „geistlicher Sicherheit" zu verflüchtigen.

Man dachte schon, hoffen zu können, dass eine derartige Entleerung von Textworten ausgestorben sei, aber sie lebt leider immer noch. Wie dies 1908 von mir in dem Artikel „Der Standort des Redners von Jes 40—66" in der NKZ ausgesprochen werden musste, so auch jetzt wieder.

Denn im grossen Kriege von 1914 f. war man weithin geneigt, durch die Weissagung von Hes 38 f. das Vorrücken Russlands und seine darauffolgende Niederlage im Karpathengebirge vorhergesagt zu finden. Dort ist nun freilich verkündet, dass Gog, der Beherrscher vom Lande Magog (Scythien), mit seinen zahllosen Kriegerscharen aus dem Norden wie eine blitzesschwangere Wetterwolke über friedliche Länder heraufziehen soll usw. (38 11 f.), und dann erschallt die Drohung, dass die Heere Gogs in so ungeheuren Massen getötet werden sollen, dass man sieben Monate lang an ihnen zu begraben haben wird. Ein Tal in dem Lande, das vorher von seinen Truppen geplündert worden war, werde zu ihrer Begräbnisstätte werden (39 9 f. 16). Darin hat man nun die Vernichtung der russischen Armee in den Tälern des Karpathengebirges vorhergesagt finden wollen. Aber erstens handelt es sich in dem Weltkriege von 1914 f. nicht um eine Bekämpfung des wahren Gottesreiches, und zweitens würde bei der Beziehung jener Prophetię auf die erwähnte Katastrophe im Kriege von 1914 f. jener Weissagung ein neuer lokaler und völkergeschichtlicher Hintergrund gegeben werden müssen.

Oder hat der Prophet Hesekiel schon an das russische Volk gedacht? Wenn ich die Antwort auf diese Frage hier[1]) ganz kurz formulieren darf, so ist folgendes zu sagen.

Die Sätze des genannten Redners, in denen der fragliche Ausdruck *rosch* begegnet, lauten so: „Wende dein Angesicht gegen Gog vom Lande Magog, den *nesî' rosch*, Meschekh und Tubal usw.!" (38 2 f. 39 1). 1. In diesen Worten wird *rosch* von vielen als Bezeichnung einer Völkerschaft angesehen, wie die beiden darauffolgenden Ausdrücke, so dass gesagt wäre „den Fürsten von Rosch, Meschekh und Tubal." Indes die beiden letzteren Wörter treten oft als Bezeichnungen von Völkern auf (Gn 10 2 usw. z. B. in meinem WB. 534 a) und werden auch von Herodot 3 94 7 78 als Μόσχοι und Τιβαρηνοί hintereinander genannt. Dagegen das Wort *rosch* begegnet niemals sonst, ausser in Hes 38 2 f. 39 1, neben jenen beiden Völkernamen und würde nirgends ausserhalb dieser drei Stellen die Bezeichnung

1) Vgl. meine eingehenderen Artikel „Zur Vorgeschichte des Namens Russen" in ZDMG 1916 und „Hes 38 f. und der gegenwärtige Krieg" in The Homiletic Review (New York 1916), Januarheft.

einer Völkerschaft sein. Schon deshalb ist *rosch* auch an diesen Stellen mit keinem Grade von Wahrscheinlichkeit als die Benennung einer Nation gemeint. 2. Der vom Redner an den drei Stellen erwähnte Gog von Magog ist als „der Beherrscher von Magog" gemeint (richtig Raschi usw.). Da kann der darauffolgende Ausdruck *nesî'* nicht den Begriff „Fürst" ausdrücken. Denn dann würde dieser Ausdruck vor dem Lande Magog fehlen, aber hinterher vor den anderen Ländern gesetzt sein. Darin würde eine unnatürliche Ungleichmässigkeit der Ausdrucksweise liegen. 3. Die beiden Ausdrücke *nesî' rosch* können aber den Sinn von „Oberfürst" besitzen, und dann hat der Autor gesagt: „Gog, der [direkte] Beherrscher vom Lande Magog (Scythien) und Oberfürst von Meschekh und Tubal", der also zugleich indirekter Beherrscher der beiden genannten Landstriche an der südöstlichen Küste des Schwarzen Meeres und im östlichen Kleinasien ist. — Mit dem Worte *rosch* in jenen drei Stellen ist also keine Nation gemeint[1]).

Aus der Zeit Hesekiels ist übrigens keine Völkerschaft dieses Namens bekannt, denn das assyrisch-babylonische Wort *râschi* (Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 322) bezeichnet einen Distrikt östlich vom mittleren Tigris, lag also doch viel zu weit von Scythien, als dass es ein Vasallenland desselben sein konnte. Endlich das erst im zehnten Jahrhundert von byzantinischen und arabischen Autoren erwähnte Volk *Ros* im Südosten des heutigen Russland hat wieder nichts zu tun mit dem Namen und dem Volk der „Russen". Denn der Name *Rus* ist den Schweden oder Normannen von den Finnen beigelegt worden und eignete so auch dem Waräger Rurik und dessen Genossen, die im neunten Jahrhundert von den Slaven aus dem Norden herbeigerufen wurden, damit sie unter ihnen eine Dynastie gründeten[2]).

§ 28. Die Ethnisierung alttestamentlicher Textmomente.

1. Dass bei der Auslegung des althebräischen Schrifttums die komparative Forschungsmethode der neueren Wissenschaft zur vollen Anwendung kommen soll, bedarf schon an sich und nach den Darlegungen in § 16, 3 sowie § 20 keiner Betonung. Wohl aber muss noch ausdrücklich dazu angeleitet werden, dass das Vergleichen nicht zu einem Ausgleichen werde.

a) Denn in neuerer Zeit sind z. B. folgende Sätze ausgesprochen

---

1) Also sind die Ausdrücke richtig gedeutet vom Targum: *rab rêsch* „Oberhaupt"; Pesch.: *medabrânâ we rîschâ* „Führer und Haupt"; Vulg.: princeps capitis; Luther: der oberste Fürst; Smend im KEHB z. St.; Lucien Gautier, La mission du prophète Ézéchiel, p. 311.

2) E. Schreiner, Das Abendrot der Weltgeschichte, 2. Aufl. (1915) lässt, obgleich er in Dn 2 31-35 die Schenkel von Eisen das Römerreich bedeuten lässt, doch „das bewegliche Kniegelenk" die Bewegung der Völkerwanderung, den verlängerten Schenkel das Heilige römische Reich deutscher Nation bezeichnen!

worden: „Wie so ganz gleichartig ist alles in Bibel und Babel!“ (Delitzsch, Babel u. Bibel II, 18); „Kein gebildeter Mann konnte in Israel sein, der nicht sein Wissen von dort (Babylon) empfangen“ [1]); „Das Dörflein (Israel) hat Babels Art, Babels Kultur“ [2]); „Sobald man in Israel zu schriftstellern anfing, war man auf die festentwickelten Formen angewiesen, in denen die alten Kulturvölker ihr Wissen kundtaten. Israel stand in dieser Hinsicht selbst in Zeiten politischer Selbständigkeit im Verhältnis eines Kleinstaates zum stamm- und sprachverwandten Grossstaat“ [3]). Dieselbe allgemeine Anschauung wird auch weiter in allen den Werken vertreten, die vom panbabylonistischen Standpunkt aus geschrieben sind [4]).

Aber was nützen allgemeine Behauptungen, wenn sie nicht mit den Einzeltatsachen zusammenstimmen? So aber verhält es sich mit den angeführten Aussprüchen.

Denn zunächst jener Ausruf „Wie so gleichartig ist alles in Bibel und Babel!“ ist getan worden, ohne dass die Verschiedenheiten beachtet worden sind, die auf dem Gebiete der profanen und der religiösen Kultur zwischen Babylonien und Israel bestehen. Denn sie differieren in bezug auf die Sprache, die Schrift, den Jahresanfang, die Monatsnamen usw., die Opfermaterialien, die unreinen Tiere usw., wie dies alles bei allseitiger Untersuchung des geistesgeschichtlichen Problems gefunden worden ist [5]). Ferner jenem Satze, dass „kein gebildeter Mann in Israel sein konnte, der nicht sein Wissen von Babylon her empfangen habe“, gegenüber genügt es, auf den ausdrücklichen Protest hinzuweisen, den die Gebildeten in Israel gegen das Einströmen orientalischen Wesens in ihr Volk erhoben (Jes 2 6; Jr 10 2 usw.!) und wo nötig mit Märtyrerblut (2 K 21 16) in die Geschichtsannalen einschrieben. Endlich jener Behauptung gegenüber, dass die Schriftsteller Israels auf die entwickelten Literaturformen der alten Kulturvölker angewiesen gewesen seien, erinnere man sich zunächst an das Urteil, das ein höchst kompetenter Beurteiler neuerdings über die Hervorragendheit israelitischer Geschichtsschreibung „über den trockenen Annalen der Babylonier“ abgegeben hat [6]). Sodann wenn z. B. in bezug auf die

---

1) H. Winckler, Die Keilinschriften und das A. T. (1903), S. 5.

2) O. Weber, Theologie und Assyriologie usw. (1904), S. 5 f.

3) A. Jeremias, Der Einfluss Babyloniens auf das Verständnis des A. T. (1908), S. 10.

4) Herm. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden (1910); A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913); usw.

5) Die gesamte Einzelbeweisführung steht in GATRel. 1915, 335—38.

6) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906), 486.

Formen der Poesie eine gewisse Zusammenstimmung zwischen Babylonien und Palästina sich zeigt, indem auch dort die Hebungen in den Zeilen unterschieden werden, so darf nicht sicher eine genetische Abhängigkeit behauptet werden, wie Ansätze von Responsorien in der hebräischen Poesie neuerdings gleich als Nachahmungen responsorischer Dichtungen der Keilschriftliteratur bezeichnet worden sind [1]). Leider hat man auch dabei nicht beachtet, dass von Wechselgesängen Israels schon im Deboraliede gesprochen wird (Ri 5 $_{11}$: das Zeitwort *tnā* heisst zunächst „wiederholen"). Ausserdem darf die Möglichkeit und sogar Natürlichkeit von Parallelbildungen in den einzelnen Kulturherden niemals ausser Betracht gelassen werden. Oder findet sich der sogenannte Parallelismus membrorum [2]) nicht auch in der ägyptischen Literatur usw.? [2]).

Der richtige Standpunkt kann nur der objektiv vergleichende sein, der die Gleichheiten und Verschiedenheiten des althebräischen und des babylonisch-assyrischen Schrifttums mit gleichem Bemühen sucht und dabei insbesondere auch den prinzipiellen Gegensatz nicht unerwogen lässt, der von den führenden Geistern Israels, die doch in dessen Literatur die leitende Rolle besassen, insbesondere gegenüber der religiösen Anschauungswelt Babyloniens oft betont worden ist. Und hat nicht gerade dieser Teil der Kultur für die Auslegung des A. T. die grösste Bedeutung? Von diesem objektiv vergleichenden Standpunkt aus seien nun beispielsweise folgende Objekte der alttestamentlichen Exegese ins Auge gefasst!

b) In Gn 12 $_{8\,ff.}$ wird erzählt, dass Abraham von der bekannten Stadt Bethel aus in immer weiteren Stationen nach dem N è g e b zu aufbrach und schliesslich wegen einer hereinbrechenden Hungersnot in Ägypten einwanderte. Das Wort Nègeb bezeichnet nach seinem Zusammenhang mit dem arabischen und syrischen Verb *ngb* eine trockene Gegend und war deshalb ein höchst geeigneter Ausdruck für den Südabhang Palästinas, dessen Bäche naturgemäss rasch wasserlos wurden, worauf ja Ps 126 $_{5\,b}$ ausdrücklich anspielt. Im althebräischen Schrifttum ist deshalb dieses Wort ganz fraglos eine aus der physischen Geographie entnommene Bezeichnung, nur wurde diese synekdochisch als Teil für das Ganze auch ein Ausdruck für „Südgegend überhaupt" (Gn 13 $_{14}$ usw.) und speziell für das Land, das für den Palästinenser hauptsächlich im Süden lag: Ägypten (Jes 30 $_{6}$ Dn 11 $_{5\,ff.}$). Aber mit dieser Deutung begnügt sich ein Assyriolog nicht, sondern er stellt den in der hebräischen Literatur

1) M. Jastrow, Die Religion Babyloniens usw., Bd. I (1905), S. 5.
2) Vgl. meine „Hebräische Rhythmik" (1914), S. 11–15.

auftretenden Ausdruck für „Süden" mit der Anschauung zusammen, dass der Süden die Unterwelt bezeichne[1]). Deshalb stellt er Abrahams Zug nach Ägypten mit einer Fahrt in die Unterwelt zusammen: „Die Erzähler lassen das Ischtar-Motiv anklingen, an das ja schon Saras Name[2]) und ihre Reise ins Südland, nach Ägypten (d. i. die Unterwelt) erinnert: die Sterilität ist das Motiv von Ischtars Höllenfahrt"[3]). Also „ihre (Saras) Reise" soll an Ischtars Hinabsteigen in den Hades erinnern. Aber im Texte Gn 12 8 ff. ist nicht von „ihrer Reise", sondern von Abrahams Wanderung nach Ägypten gesprochen, und diese hatte ein sehr wenig mythologisches Motiv, nämlich eine Hungersnot. Überhaupt aber ist es einfach ein Gewaltakt, den hebräischen Erzähler bei seinen Worten über Abrahams Zug nach dem Süden (wie Gn 20 1) an die Unterwelt denken zu lassen. Nein, auch für den Hebräer war Ägypten die Kornkammer der alten Welt[4]), und deshalb wendete sich auch schon der erste Patriarch in der Hungersnot hin nach den Ufern des Nil.

Mit dem geographischen Gebiete hängt auch folgende Deutung zusammen. Die Aussage in Ps 24 2: „Er hat sie (die Erde) über Meeren gegründet" meint man durch die Bemerkung beleuchten zu können, dass man sagt, auf jene Vorstellung sei man vom „Grundwasser" aus gekommen. „Diese Beobachtung aber habe man nicht auf den Bergen Kanaans gemacht", vielmehr sei diese Vorstellung aus Babylonien herzuleiten[5]). Indes haben denn die Hebräer bloss auf den Bergen Grund gegraben? Sie haben es doch auch in den Talsohlen getan, und gerade auch das tief eingesenkte Tote Meer (ca. 4000 Fuss unterhalb Jerusalems) kann den Gedanken, dass die Erde aus dem Wasser emporgetaucht sei (Gn 1 6), begünstigt haben.

c) Nach Gn 2 21 f. gestaltete Jahve aus einer Rippe des Mannes das Weib. Warum gerade aus einer Rippe? Nun weil das Aufhören der Rippen nach dem Unterleibe hin auf das nachträgliche Herausnehmen einer solchen hinweisen zu können schien. Ausserdem hat auch der Araber die Redensart „Er ist meine Rippe", um einen Busenfreund zu bezeichnen[6]). Aber vom Babylonischen ausgehend, meint man auch, die Rippe beseitigen zu können[7]). Denn

1) A. Jeremias, Handbuch usw. (1913), S. 191: „Süden ist kosmisch angesehen (= Unterwelt) die Unglücksgegend; daher = Elam".

2) Man stellt also Sara mit Ischtar-Astarte zusammen!

3) A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients (1904), S. 213.

4) Gn 12 10 13 10 42 2 Nm 11 15 usw. Jes 23 3 Jr 42 14.

5) Gunkel, Ausgewählte Psalmen (1904 usw.), S. 57.

6) Skinner im International Critical Commentary (1910) z. St.

7) P. Riessler, Das A. T. und die babyl. Keilschrift (in TThQu. 1910, 493 ff.). Vgl. meine Gesamtbeurteilung in NKZ 1913, 101—118.

das Babylonische habe ein Nomen *ṣilu* für „Leben" besessen, und Gn 2 21 werde deshalb ursprünglich gelautet haben: „Er (der Herr) nahm etwas von seinen (Adams) Lebensgeistern". Diesen Lebensgeist habe Gott zum Weibe gestaltet. Dies ist aber eine reichlich unnatürliche Vorstellung[1]). Ausserdem spricht die Aussage „Diese ist Knochen von meinen Knochen und Fleisch von meinem Fleisch" (V. 23) gegen das Vorhandensein derselben. Übrigens der Satz „Und er schloss Fleisch an ihrer (der Rippe) Statt ein" (2 21) ist nicht so unnatürlich, dass man durch die Annahme mehrerer Verwechslungen babylonischer Wörter das Original vermuten dürfte: „Und er bildete aus Fleisch eine Wohnung für sie (die Lebensgeister)". Und das Weib soll aus lauter Fleisch bestehen?

d) In Gn 32 11 sagt der aus Mesopotamien nach Kanaan zurückkehrende Patriarch Jakob die ganz natürlichen Worte: „Nur mit meinem Stabe bin ich über den Jordan da gegangen, aber nun bin ich zu zwei Heeren geworden". Indes eine neuere Erklärung dieser Worte lautet: „Im Orient haben wir zunächst die drei Gürtelsterne, auch Jakobsstab genannt. Der letztere Name enthält die [sic] Anspielung auf 1 M 32 11: „Denn (nur) mit meinem Stab überschritt ich den Jordan", die Benennung war aber nur möglich, wenn die gesamte Anspielung, in welche die betreffende Erzählung gekleidet ist, noch völlig verstanden wurde"[2]). Aber vor allem ist es nicht begründet, dass der Orion im Altertum auch „Jakobsstab" geheissen hat. Ich finde in alten jüdischen Werken die drei Gürtelsterne nur mit Nimrod in Verbindung gebracht. Noch Raschi († 1105) bemerkt zu jener Genesisstelle, dass Jakob mit seinem Stabe den Jordan geschlagen, und dieser sich geteilt habe (vgl. 2 K 2 8. 14). Noch er hat natürlich nicht gedacht, dass Jakob diesen Schlag mit dem Gürtel des Orion ausgeführt hat. Ferner gesetzt den Fall, dass der Ausdruck „Jakobsstab" wirklich eine Bezeichnung für die drei Gürtelsterne des Orion gebildet hätte, so ist doch einzig dies wahrscheinlich, dass man erst hinterher ein stabartiges Sterngebilde mit dem Namen „Jakobsstab" zusammenbrachte, wie es im Gebiete des Pflanzenlebens einen „Aronsstab" gibt. Aber kann denn jemand im Ernste die Meinung hegen, dass schon der alttestamentliche Erzähler bei den Worten „denn nur mit meinem Stabe bin ich über den Jordan da gegangen" an die drei Gürtel-

---

1) Übrigens bei Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch findet sich nur „*ṣêlu*, 1. Rippe, 2. Seite".

2) H. Winckler, Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker (1903), S. 38.

sterne des Orion gedacht habe? Winckler freilich bejahte diese Frage, indem er hinter den oben zitierten Worten so fortfuhr: „Jakob, der den Jordan überschritten hat, ist dort als Mond (im Frühjahr) gedacht, der nun wieder aus der Wasserregion zurückkehrt und dabei den Jordan abermals überschreitet". Aber eine solche Auslegung kann nur als eine ganz unnatürliche bezeichnet werden. Denn ein Fluss trennt ja zwei Landgebiete. Das Überschreiten eines Flusses kann also nicht eine Rückkehr aus der Wasserregion genannt werden, und wenn man diese letztere Idee hätte aussprechen wollen, würde man Jakob vom Meere herkommen und ans Ufer haben steigen lassen.

e) In Ps 130 4 enthält der MT die Aussage: „Denn bei dir ist die Vergebung, dass du gefürchtet werdest (= dass man dich fürchte)", und mit dem *lemáʒan tiwwarē'* stimmt im wesentlichen Aquila (ἕνεκεν φόβου) usw., wie es ja auch einen tiefen Sinn gibt. Die LXX freilich bietet dafür ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου. Aber möchte auch die Leseart *lemáʒan schimᵉkhá* „um deines Namens willen" die ursprüngliche sein können (s. o. § 13, 2 c!), so dürfte doch nicht gesagt werden: „Wenn man weiss, dass bei den Babyloniern das dem hebräischen *šēm* „„Name"" gleiche Wort *šumu* sowohl „„Name"" als auch „„Sohn"" bedeutet, dann begreift man es leicht, dass durch „„dein Name"" zugleich auch „„dein Sohn"" angedeutet sein soll" [1]). Denn erstens ist der Appell an das „Andeuten" eines Schriftstellers eine sehr fragwürdige Operation (s. o. § 18, 2). Zweitens besitzen die Homonyme der semitischen Sprachen oft abweichende Bedeutungen (s. o. § 16, 3), und drittens kann dem hebräischen *šēm*, das an hundert Stellen den Begriff „Name" ausdrückt, nicht an éiner eine sonst unerhörte Bedeutung zugeschrieben werden.

In einer neuen Zahlendeutung meint B. Jacob, Der Pentateuch (1905), S. IV „eine gewisse Verwandtschaft der den Pentateuch beherrschenden Ideen mit der Weltanschauung" gefunden zu haben, die besonders H. Winckler „für Babylonien, sodann auch für die ganze Welt in Anspruch genommen" habe. Aber Jacobs Zusammenstellung von Zahlen (z. B. S. 329 ff.) erscheint mir als gesucht und gewaltsam. Man wird nicht über das hinaus gelangen können, was schon früher erkannt war, dass nämlich in Gn 10 1 ff. 46 27 1 Ch 1 1 ff. 28 ff. usw. (vgl. meine Einleitung 275!) die Zahlen siebzig und sieben eine ideenverkörpernde Funktion verwaltet haben.

Doch dürften dies schon genug Belege dafür sein, dass neuerdings Gefahr droht, dass zu der oben in § 16, 3 beurteilten for-

---

1) Joh. Theis, Ps 130 (in der Zeitschrift „Pastor bonus" 1915/16, S. 104).

mellen Babylonisierung des A. T. sich auch eine inhaltliche hinzugeselle[1]).

2 a) Selbstverständlich ist bei der Auslegung des A. T. auch in bezug auf die ägyptische Literatur und Kultur die vergleichende Methode ernstlich anzuwenden. Dies hat um so mehr zu geschehen, als Israel nicht nur nach den offen vorliegenden geschichtlichen Nachrichten[2]) mehr als einmal direkt mit Ägypten in Berührung trat, sondern auch bei den neueren Ausgrabungen durch alle Bodenschichten hindurch sich Spuren ägyptischen Einflusses gezeigt haben[3]). Infolgedessen ist neuerdings ganz mit Recht die Notwendigkeit, das hebräische Schrifttum genau mit den ägyptischen Kulturdenkmälern zu vergleichen, von neuem betont worden[4]). Aber auch die Vergleichung mit der ägyptischen Kultur darf den Ausleger nicht etwa zu einer Umbiegung dessen verleiten, was in der hebräischen Literatur tatsächlich ausgesagt ist. Die in dieser Richtung liegende Gefahr droht aber gerade in der allerneuesten Zeit zur Wirklichkeit zu werden, wie im folgenden an Beispielen gezeigt werden wird.

b) Im Bericht über die Tempelrenovation unter Josia im Jahre 621 wird gelesen, dass es sich darum handelte, „den Riss (d. h. das Rissige) des Hauses zu befestigen“ (2 K 22 5), dass also eine Ausbesserung der rissigen Stellen vorgenommen werden sollte, die am Tempelgebäude zutage getreten waren. Dass dabei die Grundmauern aufgegraben worden seien, kann nicht mit der Aussage „das Rissige des Hauses zu befestigen“ vereinigt werden. Ein solches Aufgraben der Grundmauern und Herausnehmen des Grundsteines

1) Andere Anzeichen dieser Gefahr für die Auslegung des A. T. findet man in meiner GATRel. 1915, S. 188 f. 392. 398[1]. 456 f. 471—73 beurteilt. — Das Verfahren, beliebige Aussagen des A. T. für versteckte oder offene Anspielungen auf babylonische Mythen auszugeben, „gewissermassen zum Kanon für das Verständnis des A. T. erheben zu wollen“, bezeichnet also auch Kittel, Gesch. des Volkes Israel I (1916), 224 mit Recht als unerlaubt.

2) Gn 12 10 ff. 37 28—Ex 12 41 1 K 10 28 Jes 30 2 2 K 25 26 usw.

3) E. Sellin, Tell el-Ta'annek (1904), S. 1; Hu. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente (1907), p. 430 ss. 466 ss.

4) Längst war ja diese Vergleichung betrieben worden z. B. von G. Ebers, Ägypten und die Bücher Mose's (1871); H. J. Heyes, Bibel und Ägypten (1904); W. Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen zum A. T. (1905). Neue Aufmerksamkeit lenkte darauf Gunkel, Ägyptische Parallelen zum A. T. (in ZDMG 1909, 531—39, wiederholt in „Reden und Aufsätze“ 1913, 131—40); vgl. die Übersetzungen ägyptischer Texte von H. Ranke bei Gressmann, Altorientalische Texte (1909), gut beachtet von Volz im Auswahls-A. T., 15. Lief. (1911), S. 94. 99 f.

ist aber neuerdings von mehreren angenommen worden[1]). Denn man meint, dass Salomo beim Tempelbau in den Grundstein ein Exemplar des Deuteronomiums habe legen lassen, wie man in Ägypten mehrfach die Erscheinung beobachtet hat, dass Schriftstücke, wie z. B. Abschnitte des „Totenbuches“, unter die Statuen von Göttern gelegt wurden. Dies kann aber weder im hebräischen Berichte über die Erbauung des Tempels (1 K 6 1 ff.) noch in dem über die erwähnte Tempelrenovation (2 K 22 5 ff.) gefunden werden. Denn wenn auch im Altertum der Grundstein zum Teil nicht in, sondern über dem Boden in die Mauer eingelassen wurde, so kann trotzdem weder eine Niederlegung des Deuteronomiums in den Grundstein noch ein Herausnehmen jenes Buches aus demselben in den hebräischen Texten gefunden werden. Zunächst 1 K 6 1 ff. spricht ja gar nicht von einer Grundsteinlegung, und sodann bei der Tempelausbesserung (2 K 22 5 ff.) kann es sich nicht um ein Öffnen der Grundmauern gehandelt haben, weil nur „das Rissige“ des Hauses hat befestigt werden sollen. In letzter Instanz wird jene Annahme aber durch das Textmoment unmöglich gemacht, in welchem der Hohepriester sagt: „Ich habe das Gesetzbuch im Hause Jahves gefunden“ (2 K 22 8). Denn wenn das Gesetzbuch bei der Aufgrabung des Grundsteins gefunden worden wäre, dann hätte es nicht der Hohepriester, sondern vielmehr die Bauhandwerker gefunden, und dann hätte jener auch nicht sagen können, dass er es „im Hause Jahves“ gefunden habe.

c) Trotz dieses Tatbestandes dringt man aber neuerdings darauf, dass der Text in 2 K 22 5 ff. so ausgelegt werde, wie es der erwähnten ägyptischen Sitte, Schriftstücke in Tempeln unter Statuen niederzulegen, entspreche. Ausdrücklich wird neuestens die „ägyptische Auslegung des A. T.“ gefordert[2]), und wenn man diese Forderung nicht erfüllt, empfängt man den Vorwurf, dass man „die Verwertung der ägyptischen Funde zur Erklärung der Auffindung des Deuteronomiums verwerfe“[3]). Aber dieser Vorwurf ist völlig ungerecht, da ich genau angegeben hatte und soeben wieder dargelegt habe, weshalb der hebräische Text es nicht zulässt, dass man ihn nach einer ägyptischen Gewohnheit auslege.

---

1) Zunächst von Ed. Naville, La découverte de la loi sous le roi Josias (1910) und wieder in seinem Buche L'Archéologie de l'Ancien Test. (Paris 1914), p. 224.

2) Naville, La découverte etc., p. 2 u. 12: „donner au texte l'interprétation égyptienne“; ebenso p. 22.

3) P. Riessler, Das A. T. und die bab. Keilschrift (in TThQu. 1911, 494).

Und ist es z. B. möglich, die in der hebräischen Schöpfungsdarstellung Gn 1 1—2 3 erwähnten Schöpfungstage nach „l'interprétation égyptienne“ zu deuten? Der Sinn des Ausdrucks *jôm* „Tag“ in Gn 1 5 ff. wird durch folgende Textmomente bestimmt: α) An ihm ist ausdrücklich ein heller und ein dunkler Teil unterschieden (V. 5a); β) in V. 5b usw. sind die Endpunkte der genannten beiden Teile positiv erwähnt; γ) nach V. 14-18 sind Tage gemeint, deren heller und dunkler Teil durch die Sonne, bzw. den Mond beherrscht werden; δ) es sind sechs Tage gemeint, wie sie eine mit dem Ruhetag schliessende Woche hat (2 2 f.). Von allen diesen Momenten des hebräischen Textes sagt der Ägyptolog in seinem darauf bezüglichen Abschnitte[1]) kein Wort, aber er deutet den hebräischen Ausdruck einfach nach einer ägyptischen Vorstellung. Nämlich mehrere Stellen des „Totenbuchs“ lehren nach seiner Ansicht uns, dass „das Leben eines Menschen, die Periode zwischen seiner Geburt und seinem Tode, sein Tag genannt werde, denn z. B. lese man: Ich bin aus dem Tag hinausgegangen und glänze unter den Göttern“. Deshalb wird für den Ausdruck „Tag“ in der hebräischen Schöpfungsdarstellung der Begriff „Periode“ angenommen (p. 82). Aus den von mir angegebenen vier Gründen kann man aber auch in bezug auf diese Partie des hebräischen Schrifttums unmöglich der „ägyptischen Interpretation“ des A. T. beistimmen.

d) Wie sehr es geraten ist, das althebräische Schrifttum vor Ägyptisierung zu bewahren, wird sich auch hauptsächlich aus dem folgenden Beispiele ergeben.

Nach Ex 32 1 ff. „ist Mose auf dem Berg bei Gott. Seine Rückkehr verzögert sich. Da sagt das Volk zu Aaron: Schaffe uns einen Gott, der vor uns herzieht. Denn wir wissen nicht, was dem Manne Mose, der uns aus Ägypten weggeführt hat, zugestossen ist. Aaron willfahrt dem Verlangen des Volkes und macht aus dem Golde, das ihm gegeben wird, ein gegossenes Kalb, d. h. ein Stierbild in verkleinertem Massstabe, und das Volk ruft beim Anblick desselben: „„Das ist dein Gott oder das sind deine Götter[2]), o Israel, die dich aus Ägypten weggeführt haben.““ Nach diesem aus E stammenden Bericht in Ex 32 1-4 ist es offenbar Mose, auf den sich die Errichtung des Stierbildes bezieht. Weil er, der das Volk aus Ägypten geführt hat, aus den Augen des Volkes entschwunden ist, will es einen sichtbaren Ersatz haben in dem Stierbild, das als der

1) Naville, L'Archéologie etc. (Paris 1914), p. 79 s.: Les „jours“ de la création.

2) Ein einzelnes Kalb kann nicht „Götter“ repräsentieren.

Gott, der das Volk aus Ägypten geführt hat und weiter führen soll, verehrt wird. Mose wird also offenbar selbst als ein Gott gedacht und göttlich verehrt"[1]). Aber α) der Urheber dieser Darstellung kann selbst nicht verschweigen, dass nach dem Texte das Volk wusste, dass Mose bei „Gott" war, und trotzdem soll es auch Mose für einen Gott gehalten haben? β) Der Text nennt Israels Führer auch ausdrücklich „den Mann Mose". γ) Das Volk soll deshalb, weil Mose „verzog, vom Berge herabzusteigen" (V. 1a), gedacht haben, Mose sei überhaupt „verschwunden", und soll ihn deshalb für den Neumond gehalten haben. Für so borniert das Volk Israel zu halten, besteht kein Recht. δ) Für den „Mann" Mose, den Führer Israels, soll das Volk in einem Stierbilde einen sichtbaren „Ersatz" sich gewünscht haben!

Es war wirklich angebracht, dass der Urheber jener Deutung von Ex 32 1-4 zweimal das Wort „offenbar" eingeflochten hat. Denn ohne dieses wird nicht so leicht ein Leser urteilen, dass das, was jene Deutung aus dem Texte machen will, einleuchtend sei. Denn allem zum Trotz, was von der menschlichen Daseinsweise Moses in den Geschichtsbüchern Israels bemerkt wird (das Erschlagen des Ägypters, seine Flucht nach der Sinaihalbinsel, seine Heirat usw.), soll Moses Geschichte zu einem Spiegelbild der ägyptischen Mythologie gemacht werden! Aber tritt nicht auch Mose vor Pharao als Zauberer auf, wie der Gott Thot der grosse Zauberer ist (S. 16)? Als wenn es keine Parallelerscheinungen in dem Leben zweier Persönlichkeiten geben könnte! Überdies gibt es bei Thot und Mose auch Gegensätze. Freilich in dem zitierten Buche heisst es S. 15: „Wenn die ägyptische Mythologie Thot „den starken Redner von süsser Zunge" nennt und ihn als „richtig von Stimme" bezeichnet, so fällt von hier aus ein ganz besonders helles Licht darauf, dass Mose dem Auftrag Gottes zunächst sich entziehen will mit dem Hinweis auf seine schwere Sprache und Zunge" (Ex 4 4-13). Wenn freilich auf diese Art auch sogar die Gegensätze zwischen Thot und Mose ausgeglichen werden, dann ist es natürlich „offenbar", dass Mose nur ein Reflex des ägyptischen Gottes Thot ist.

Übrigens ob das stereotyp von Unglück zu Glück fortschreitende Schema der ägyptischen Zukunftsbilder von den Propheten der alttestamentlichen Religion nachgeahmt worden ist, wie neuerdings mehrere behauptet haben, ist schon in GATRel. 1915, 389 untersucht worden.

3. Überhaupt ist sorgfältig festzustellen, ob und inwieweit Textaussagen des A. T. nach dem kulturellen Milieu seiner

1) Dan. Völter, Mose und die ägyptische Mythologie (1912), S. 21 f.

Umgebung gedeutet werden dürfen. Denn wenn ein Charakterzug an dem althebräischen Schrifttum feststeht, so ist es dieser, dass sein geistiges Zentrum von einer eigenartigen Religion gebildet wird. Das ist die in Israel von Anfang an zurechtbestehende (legitime) oder prophetische Religion mit dem Prinzip des von Monolatrie zum Monotheismus sich entfaltenden Gottesglaubens, dem Grundsatz der Geistigkeit oder Unabbildbarkeit Gottes usw.[1]). Ist es infolgedessen nicht wirklich unberechtigt, dass bei der Erklärung von Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion und des Kultus, die im A. T. gebilligt werden, jetzt so vielfach von Vorstellungen der heidnischen Umwelt ausgegangen wird? Fordert nicht schon die Logik es, dass die Deutung vielmehr von den Grundanschauungen der prophetischen Religion Israels ihren Ausgangspunkt nimmt? Fassen wir das eine oder andere Beispiel ins Auge!

Es ist eine Tatsache, dass der Ausdruck *maṣṣebá* oder Maṣṣebe, wie das homonyme Wort im Phönizischen eine „Säule“ bezeichnet, im Hebräischen ein Denkmal zur Erinnerung oder eine Grenzsäule meint (Gn 31 45 E Jes 19 19b usw.) oder eiue Grabsäule ist (Gn 31 20 E usw.). Darf nun vorausgesetzt werden, dass bei Schriftstellern, welche die legitime Religion Israels vertreten haben, der in Frage stehende Ausdruck im fetischistischen Sinne gemeint sei? Nein. Diese jetzt so häufige Annahme (vgl. die Diskussion in GATRel. 108—16) beruht auf einer unberechtigten Ignorierung der religionsgeschichtlichen Eigenart Israels.

Ferner wird vom Namen Gottes im A. T. mehrmals so gesprochen, wie wenn er eine für sich bestehende Grösse wäre. Denn man liest z. B.: „Siehe, Jahves Name kommt von fern, brennend sein Zorn“ (Jes 30 27) oder „Der Name Jahves ist wie ein starker Turm: in ihn läuft der Gerechte und wird beschirmt“ (Pv 18 10). Aber in diesen und ähnlichen Stellen ist der Name Gottes nur als der sprechbare Repräsentant der Gottheit gemeint. Oder sind diese Aussagen als Spuren davon zu betrachten, dass bei den alten Israeliten das sogenannte Namentabu geherrscht hat?[2]) Nämlich z. B. in Ägypten hegte man die Furcht, dass der Name jemandes (ausser von Göttern!) zum Schaden desselben ausgesprochen werden könne, und daraus floss die sogenannte Namen-Scheu oder das Bestreben, den Namen zu verheimlichen[3]). Aber im A. T. handelt es sich gerade um den

1) Allseitig diskutiert in GATRel., S. 172—78 usw.

2) Bejaht wird diese Frage z. B. von F. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage (1901); G. Westphal, Jahves Wohnstätten (1908), 191.

3) A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter (1910), S. 16.

göttlichen Namen oder den Namen eines überirdischen Wesens (Gn 32 29 Ri 13 17), und da kann auch nicht von Nennung des Namens „zum Schaden“ seines Trägers die Rede sein. Ferner wirkt der Name Gottes im alttestamentlichen Schrifttum auch nicht magisch, sondern durch die psychologische und religiöse Vermittlung hindurch. Endlich müsste jenes Namentabu sich in Israels höchstem Altertum zeigen, während eine äusserliche Scheu vor dem Namen Jahve erst spät im hebräischen Schrifttum zutage tritt: Lv 24 11. 16 EP usw. (GATRel. 546).

Demnach sind alle Aussagen und einzelnen Worte im A. T., die auf dem Gebiete der Religion spielen, vom Ausleger genau daraufhin zu untersuchen, ob sie nicht vom Geiste der prophetischen Religion her eine besondere Nüancierung bekommen haben. Denn allerdings ist diese Religion keineswegs von der allgemeinmenschlichen Religiosität gänzlich isoliert (vgl. die Belege nach GATRel., Sachregister bei „menschlich“), aber in vielen Beziehungen besitzt sie doch ihre Eigenart, und darnach sind die Aussagen über Momente dieser Religion natürlicherweise zu deuten, so lange nicht das Gegenteil sich aus Textmomenten mit Notwendigkeit ergibt. Um noch ein einziges Beispiel herauszugreifen, so ist seit einigen Jahren es bei einigen Autoren (vgl. GATRel. 421) Mode geworden, den Gott der alttestamentlichen Religion „eifersüchtig“ anstatt „eifernd“ zu nennen. Diese neue Deutung des Wortes *qannâ'* entspricht gewiss nicht dem Gesamtgenius der prophetischen Religion des A. T.

Wie soeben bemerkt worden ist, hat nicht einmal das prophetische Religionswesen Israels bei seinem Aufbau ganz die Elemente der allgemeinmenschlichen Religiosität bei Seite gelassen (vgl. § 22, 2). Um so weniger ist es an sich zu bestreiten, dass in anderen Teilen des A. T. solche Volksvorstellungen auftauchen. Elemente des „Folklore“ hat man nun neuerdings in folgenden Momenten des althebräischen Schrifttums finden zu dürfen gemeint: 1. das Kainszeichen (Gn 4 8-18); 2. die heiligen Eichen und Terebinthen; 3. der Bund auf dem Steinhaufen (31 17-55); 4. Jakobs nächtlicher Kampf am Ufer des Jabbok (32 24-32); 5. das Lebensbündel (1 S 25 29); 6. „Du sollst nicht kochen das Böcklein in der Milch seiner Mutter“ (Ex 23 19 34 26 Dt 14 21); 7. die Schwellenhüter (Jr 35 4 52 24 2 K 12 9 22 4 23 4 25 18); 8. die Sünde der Volkszählung (2 S 24 ‖ 1 Ch 21)[1]. Nun die drei ersten Punkte aus der Genesis (Nr. 1. 3. 4.) werden auch sonst behandelt, und speziell von Jakobs Ringkampf am Jabbok ist eine Deutung in GATRel. 192 f. versucht worden. Ferner dass im A. T. heilige Bäume (Nr. 2) im fetischistischen Sinne erwähnt seien, musste

---

1) Frazer, Folk-lore in the Old Test., besprochen von Margarete D. Gibson in The Expository Times, Dez. 1907, p. 140 f.

ebenda (S. 101—103) abgelehnt werden. Sodann „Lebensbündel" (Nr. 5) ist eine unrichtige Übersetzung von *ṣerôr chajjîm*, das in 1 S 25 29 vielmehr „Sphäre, Versammlung der Lebendigen" bedeutet. In Nr. 6 wird von Frazer ein „systematischer Zauber" und von Marg. Gibson eine Massnahme zur Verhütung irgendwelcher Verunreinigung der Milch gefunden, aber jenes Verbot ist viel wahrscheinlicher ein Ausdruck der natürlichen Antipathie gegen das zu frühe Wegreissen eines Zickleins von der Muttermilch. Weiter bei den Schwellenhütern (Nr. 7) wird mit Unrecht etwas Mystisches gesucht. Endlich über die Volkszählung (Nr. 8) als eine indirekte Verletzung des Pflichtenkreises der irdischen Könige des Jahvevolkes vgl. in GATRel. 246. 351.

§ 29. Das A. T. ist nicht zu judaisieren.

1. Wie z. B. in der konsonantischen Ersetzung von יהוה durch אלהים (2 S 6 9 || 1 Ch 13 12 usw.)[1], so liegt auch darin manche Spur judaistischer Färbung des klassischen Schrifttums über die israelitische Religion, dass dieses Schrifttum später in der Zeit des Judentums mit Vokalisation, Interpunktion und Randlesarten versehen worden ist. Dies ersieht man ja z. B. aus dem ersten von den vier Qerê perpetuum. Nämlich in Gn 2 4b wird statt des im Konsonantentexte stehenden Jahve „der Ewige, Beständige, Getreue" beim Vortrag in der Synagoge vielmehr 'adonāj „mein Allher = HErr" gelesen, wie es zur Vermeidung einer etwaigen Profanation jenes hochheiligen Gottesnamens (Lv 24 11. 16) wahrscheinlich seit ca. 300 v. Chr. eingeführt wurde[2]), weshalb auch der hellenistische Übersetzer den Namen Jahve durch (ὁ) κύριος ersetzte. Indes diese Zutaten zum althebräischen Schrifttum sind noch der geringste Teil von den Gleichsetzungen und Umschreibungen, in denen man eine Judaisierung des A. T. sehen muss.

2. Hauptproben von ihr aus der älteren Zeit des Judentums sind folgende: Statt „das Zeichen des Bundes zwischen mir und euch" (Gn 17 11) setzt das Targum Onqelos vielmehr „das Zeichen

---

1) Meine Schrift „Die moderne Pentateuchkritik usw." (1914), 12 f. Aber ohne Grund wird *elohîm* von W. Caspari in ZDMG 1915, 399 im Schlusse von 1 S 14 15 gegenüber dem κυρίου der LXX als „synagogale Deutung" bezeichnet.

2) Im Mischnatraktat Thamîd 7, 2 heisst es: „Im Heiligtum pflegten sie den Namen nach seiner Schrift (d. h. wie er geschrieben wird: יהוה), aber in der Stadt mit seinem Beinamen (seiner Ersatzbezeichnung) auszusprechen". Übrigens im Targum pflegt statt des vierbuchstäbigen Namens יהוה bloss eine verhüllende Kurzform יי geschrieben und Jeja gesprochen zu werden. Oder man schrieb bloss ein ה, wie z. B. bei M. Ginsburger, Das Fragmententargum (1899), S. 3.

des Bundes zwischen meinem Mêmrâ und euch“. Also um die Gottheit selbst von der direkten Berührung mit der Welt zu trennen, schob man als Mittelwesen zunächst eine Personifakation ihres Wortes ein[1]). Ebenso sagt das Fragmententargum schon in Gn 1_{3}: „Und es sprach das Wort Jahves“ (ואמר מימריה דה'). Ein anderes Mittel zu solcher Transzendentalisierung der Gottheit lag in der Verwendung folgender Ausdrucksweise: Statt „Gott weiss“ setzte man „Es ist offenbar vor Jeja“ (Onq. Gn 3_{5}) und so hunderte von Malen, wie z. B. in „und der Geist der Barmherzigkeit von vor Jahve“ (1_{2})[2]). Bei Aussagen auf dem Gebiete der Gottesvorstellung sind ferner auch anthropopathische Ausdrucksweisen als Gottes unwürdig vermieden worden: Für „und es bereute Jahve“ (Gn 6_{6a}) setzte Onq.: „und es kehrte zurück (= nahm zurück) Jeja in seinem Mêmrâ, das usw.“ Ebenso ist das Bereuen in 7^{b} beseitigt. Sogar der Begriff „zürnen oder Zorn“ ist, im Unterschied von Onq., vom hellenistischen Juden hie und da vermieden worden, wie z. B. „nicht erzürne es meinen Herrn, so dass ich reden darf!“ (18_{30}) in LXX wiedergegeben ist durch „es sei nichts = habe nichts dagegen, Herr, wenn ich rede!“ Selbst anthropomorphische Ausdrücke wurden vielfach umgewandelt, denn für „und es stieg herab Jahve“ (11_{5}) sagt Onq. „und es offenbarte sich Jeja“, und „und ich werde wohnen unter ihnen“ (Ex 25_{8}) wird in LXX durch καὶ ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν wiedergegeben[3]). Aber auch die Rücksicht Gottes auf das jüdische Gesetz wurde später zum äussersten gesteigert. Denn der älteste jüdische Kommentar zur Genesis (Bereschith rabba) lässt in seinem 7. Kapitel Gott die Schöpfung der Dämonen unterbrechen, weil ihn der Anbruch des Sabbats überrascht habe, den er als Vorbild eines Juden nicht habe verletzen wollen.

3. Aber auch in der neueren Zeit lässt sich in den von jüdischen Exegeten gegebenen Auslegungen des A. T. manche Spur davon beobachten, dass sie später aufgekommene Anschauungen bei der Deutung althebräischer Texte zur Geltung kommen lassen.

Wenn einer von diesen Gelehrten z. B. behauptet, dass in Gn $3_{1ff.}$ keine Erzählung vom Sündenfall vorliege[4]), so muss dies an die in

1) Alle solche „Mittelwesen“ bespricht meine GATRel. 1915, 540 ff. 546 f.

2) Im Targum jeruschalmi (gedruckt in Buxtorfs Biblia rabb., Bd. II).

3) Noch andere Beispiele gibt Zach. Frankel, Über den Einfluss usw. (1851), S. 85 f. 130 f. 181 f. 216 f. und besonders Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums (1857), S. 308 ff.; vgl. auch W. Caspari, Die Bedeutung der Wortsippe כבד (1908), S. 85 f. 115 f. über kabod und das δόξα der LXX.

4) Jos. Eschelbacher, Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie (1907), S. 4.

der jüdischen Theologie konstatierbare Abneigung gegen die Lehre vom Zusammenhang der Sünde im Menschengeschlecht[1] und gegen die „christliche Demut" erinnern, die z. B. Philippson in seinem Kommentar zu Ps 26 1 ff. bekämpft. Und doch ertönen im israelitischen Schrifttum neben einzelnen Äusserungen über die menschliche Gerechtigkeit, wie „Ich für meine Person bin in meiner Unschuld gewandelt" (Ps 26 1), auch viele solche ergreifende Bekenntnisse der menschlichen Unvollkommenheit, wie „Aus der Tiefe rufe ich, Ewiger, zu dir usw." (130 1 ff.) und „Schaffe in mir ein reines Herz usw.!" (51 12 usw.).

Eine Hauptwurzel judaisierender Auslegung alttestamentlicher Aussagen liegt aber in der Meinung von der Ewigkeit der im mosaischen Gesetze geordneten Gottesreichsstufe[2]. Aber dieses Dogma hat erstens die wirkliche Bedeutung des Wortes ʿolam verkannt. Denn dieses Wort hat die Grundbedeutung „die verhüllte Zeit", bezeichnet also ursprünglich die unabsehbare Zeit in der Vergangenheit und Zukunft und meint zwar in bezug auf Gott auch die Ewigkeit, besitzt aber oft auch einen sehr relativen Sinn, wie es z. B. die menschliche Lebensdauer (Ex 21 6 usw. in WB 318 b) oder die doch keineswegs absolut ewige Dauer von Samuels Priestertum (1 S 1 22) usw. bezeichnet. Dies ergibt sich auch schon aus dem häufigen Gebrauch der Pluralform ʿolamim (1 K 8 13 usw.), denn diese Mehrzahl sollte keineswegs bloss eine Steigerung des Begriffs ausdrücken[3], denn dies wird schon durch das Vorkommen von kol-ʿolamim „alle verhüllten Zeiten" (Ps 145 13) verhindert[4]. Folglich meint dieser Ausdruck auch in bezug auf die Dauer der mosaischen Verfassung des Gottesstaates in Ex 12 14 usw. Nm 15 15 usw. nur die Dauer des damaligen Stadiums der Gottesreichsgeschichte. Zweitens wird das erwähnte Dogma auch nicht der Ergänzung und Vergeistigung gerecht, die in der Tora selbst (Dt 18 15. 18) angekündigt und von den mosegleichen Propheten in ausdrücklichen Aussprüchen gegenüber dem Wortlaut des Penta-

1) Dieser Punkt ist ausführlich erörtert in GATRel. 1915, 578 f. vgl. 584 f.

2) Vertreter dieser Annahme durch die Jahrhunderte hindurch bis auf K. Kohler, Systematische Theologie des Judentums (1910), 374 sind in GATRel. 614 f. vorgeführt.

3) Gegen N. Rudnitzky, Zeit und Ewigkeit im Lichte der Schrift (1911), 10.

4) Auch die Möglichkeit der zusammengesetzten Ausdrucksweise *leʿolam waʿed* „für unabsehbare Zeit und die Dauer" (Ex 15 18 Mi 4 5 Dn 12 3 Ps 9 6—145 21) beweist, dass *le ʿolam* nicht für sich allein die absolute Ewigkeit bezeichnete.

teuchs angebahnt wurde (vgl. Dt 23_{2} mit Jes 56_{3-5} usw.)[1]. Drittens wird aber im A. T. ausdrücklich auch auf den Abschluss der damals laufenden Gottesreichsperiode auf mehrfache Weise hingewiesen: durch den Ausdruck be'acharîth hajjamîm „im späteren Verlauf der Tage“ (Gn 49_{1} usw.), der wenigstens von Jes 2_{2} an den eschatologischen Sinn „am Ende des damaligen Geschichtsstadiums“ besitzt; ferner durch die Ankündigung eines neuen Bundes (Jr 31 $_{31-34}$), was freilich in der nachprophetischen Geistesentwicklung Israels zurückgedrängt wurde[2]).

Mit diesem Dogma von der Ewigkeit der Tora hängt naturgemäss auch die Neigung zusammen, in Aussagen, welche auf eine künftige Erlösungsperiode des speziellen Gottesreiches hinweisen, den über die damalige Stufe übergreifenden Inhalt möglichst herabzumindern.

Nicht anders aber kann z. B. über folgende Auslegungen geurteilt werden: In Jes 9_{5} wird von dem verheissenen Davididen gesagt, dass er nicht bloss „ein Wunder an Rat“, sondern auch ein 'ēl gibbôr genannt werden werde, und diese Bezeichnung „ein förmlicher Gott als Held“ besass Analogien in der mehrfachen Verwendung von 'ēl in der Benennung von Helden (vgl. 'Ari'el „Gotteslöwe“ 2 S 23_{20} 1 Ch 11_{22} usw.) und in der Bezeichnung des Thrones der Davididen als Jahves Thron und Gottesthron (1 Ch 29_{23} und Ps 45_{7}). Aber ein neuester jüdischer Ausleger[3]) bemerkt: „Mit אֵל ['ēl] kommt man hier nicht aus, weil kein Sterblicher[4]) אל genannt werden kann. Die Fassung von אל גבור im Sinne von „Gottheld“[5]) ist aus sprachlichen Gründen nicht zulässig[6]). Man spreche dafür אֶל und vergleiche Jr 49_{20}[7]). Unter gibbôr ist der Feind zu verstehen.“ Folglich will dieser Erklärer übersetzt haben: ein Wunder an Rat in bezug auf einen Helden (Feind). Aber welche Unnatur liegt in diesem von Ehrlich hergestellten neuen Wortlaut! In diesem ist ja z. B. auch der Umstand verkannt, dass die acht Wörter der Benennung oder vielmehr Charakteristik jenes Davididen vier Paare bilden.

Ebenderselbe Ausleger bemerkt zu Jes 11_{1}: „Schon der Aus-

---

1) Die zur Vergeistigung des Gottesreiches hinführenden Linien im A. T. (nachgezeichnet in GATRel. 337. 398 f. 448) sind z. B. auch wieder von J. Curare, Gedanken über Inhalt und Bedeutung der Wassertaufe (1907) übersehen worden.

2) Eingehend nachgewiesen in GATRel. 1915, 651 f.

3) A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, Bd. IV (1912), S. 37.

4) Dass dies eine unbegründete Voraussetzung enthält, ist diesem Ausleger nicht zum Bewusstsein gekommen.

5) So deutet z. B. Guthe bei Kautzsch, A. T. (1910) z. St.

6) Ein richtiger, aber ganz nebensächlicher formaler Einwand.

7) Dort steht: Hört den Plan Jahves, den er gegen Edom gefasst hat!

druck „„Messias““, hebräisch משיח, wodurch die nach dem Exile unter fremder Herrschaft stehenden Juden den von ihnen erwarteten Retter und Erlöser bezeichneten, macht es unmöglich, dass vorexilische prophetische Stücke *messianisch* sind.“ Also so leicht macht er es sich, den eschatologischen Sinn prophetischer Aussprüche zu bestreiten. Als ob nicht ein später aufgekommener Ausdruck doch im Sprachgebrauch auch zur Bezeichnung einer Persönlichkeit verwendet werden könnte, die in früheren Texten erwähnt ist und *ideell mit dem* „*Retter und Erlöser*“ *zusammenhing*, der von Späteren als Messias tituliert wurde! Aus jenen Worten des neuesten jüdischen Auslegers vom A. T. ist also nichts weiter als die Neigung zu erkennen, den *auf eine Vollendungsstufe des Gottesreichs hinweisenden* Gehalt des althebräischen Schrifttums möglichst in den Hintergrund zu rücken. Das wird auch dadurch bestätigt, dass er über die Stelle vom *neuen Bund* (Jr 31 31-34) sechs Zeilen in bezug auf neue Lesarten, aber kein einziges Wort über die geschichtliche Beziehung dieses Bundes zum mosaischen Bunde geschrieben hat.

§ 30. *Christianisierung* des A. T. ist zu vermeiden.

1. Der Gedanke, dass das A. T. nach dem N. T. auszulegen sei, kann sich aus mehr als einem Grunde zu ergeben scheinen.

a) Wegen des gemeinsamen göttlichen *Ursprungs* beider Testamente könnte jemand denken, ihre Aussagen miteinander *ausgleichen* zu sollen. Aber obgleich in beiden Schrifttümern eben derselbe wahre Gott das Licht einer besonderen Enthüllung hat aufglänzen lassen, so ist das A. T. doch dem *Inhalte* nach nur relativ vollkommen gewesen.

Denn es strebte ja schon *selbst* in seinem Inhalte auf eine Vervollkommnung hin. Dies sieht man zunächst auf dem Gebiete der Gesetzgebung z. B. bei der Vergleichung vom Dekalogverbot von Ex 20 17 mit dem von Dt 5 18, wo das Weib zur Erhöhung seiner sozialen Stellung *vor* das Haus gerückt ist[1]), oder bei der Vergleichung der Bestimmungen über den Eunuchen (Dt 23 2 und Jes 56 3) oder über das Fasten, indem Jesaja (58 5 f.) fragt: „Sollte das ein Fasten sein usw.?“ usw.[2]). Sodann zeigt sich dies auf dem Gebiete der Weissagung, wenn man Gn 3 15 12 3 b usw. vergleicht (voll ausgeführt

---

1) Solchen *Stufengang* in der Gesetzgebung erkennt auch Doeller § 26, 8 an: „Quod *leges* inter se discrepantes attinet, huiusmodi *discrepantia* facile explicatur ex *diverso tempore*, ad quod referendae sunt. Sic e. gr. diversa statuta de *decimis* explicari possunt (G. Hoberg, Moses und der Pentateuch 1905, 61—96)“. Vgl. Nm 18 21 ff. Dt 14 22 26 12 und meinen Kommentar (1917) zur letztgenannten Stelle!

2) Vgl. auch gegenüber 2 K 10 30 den Tadel der Blutschuld Jehus in Hos 1 4 (Mc Fadyen, How to interpret the Bible [s. o. § 21, 3], p. 440).

in GATRel. 386f. 397—99). Aus diesen Tatsachen leuchtet die Wahrheit hervor, dass bei der Entwerfung des Planes, zunächst in einem einzelnen Volke die wahre Erlösungsreligion wie in einer Pflanzschule (Jes 5 1-7) einwurzeln zu lassen, ehe sie sich in der gesamten Völkerwelt den Stürmen der Diskussion preisgäbe, neben der Heiligkeit und Gnade Gottes auch die Weisheit mitgewirkt und den Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts in diesen Plan hineingewoben hat. Bei der vollen Ausführung eben dieses Planes war es ebendeshalb weiter auch möglich, die im A. T. nachgewiesenermassen aufsteigenden Linien der Entfaltung bis zum höchsten Gipfel emporzuführen. Also war es jenem Plane nur entsprechend, wenn einer kam, um Gesetz und Weissagung zwar nicht überhaupt ihrer Autorität zu berauben, aber beide zu vervollkommen, d. h. zu verinnerlichen, zu vergeistigen (Mt 5 17. 21 ff. usw.). Aus dem vorgeführten tatsächlichen und voll erklärlichen Verlaufe der biblischen Religionsgeschichte ergibt sich aber als Folge, dass jede Aussage im althebräischen Schrifttum gegenüber anderen Aussagen desselben und gegenüber den Quellenschriften der christlichen Religionsstufe in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Bestimmtheit gelassen werden muss. Jede Aussage ist also bei der Auslegung in der Besonderheit zu belassen, die sie an der betreffenden Stelle in der ebenso von Gerechtigkeit wie Langmut geleiteten Gesamtentfaltung der wahren Erlösungsreligion besitzen musste.

b) Die Meinung, das A. T. nach dem N. T. auslegen zu müssen, könnte auch noch dadurch begründet zu sein scheinen, dass das N. T. die höhere Stufe in der Geschichte der biblischen Religion darstellt[1]). Denn leicht könnte jemand meinen, dass nach der letzten oder abschliessenden Form, in der diese Religion dem Geschichtsforscher entgegentritt, auch deren vorhergehende Gestalt beschrieben werden dürfte. Aber bei tieferem Nachdenken wird doch die Nichtberechtigung eines solchen Verfahrens einleuchten. Denn durch das Auftreten einer abschliessenden Form dieses Religionswesens wird nur dies auf die deutlichste Weise klar gemacht, dass es sich in seiner vorhergehenden Geschichte um eine Ent-

1) Übrigens vom N. T. aus erkennbar α) in bezug auf den Rang des Offenbarungsvermittlers (Mt 11 9. 13. 27 Jh 1 18 Hbr 1 1 usw.), β) in bezug auf die Sittlichkeitsprinzipien (Mt 5 21 ff. usw.), γ) in bezug auf den Gotteskultus (Gal 4 9 f., wo die Bestimmungen über die israelitischen Festzeiten Elemente oder Anfangsgrundlagen genannt sind; Kol 2 16 f.: „Was ein Schatten der zukünftigen Dinge", also der Enthüllungen, die erst in Christi Zeit hervorgetreten sind); usw.

faltung oder um ein Aufsteigen zur vollkommeneren Erscheinungsform gehandelt hat. Aber die Besonderheit der letzten Gestaltung dieser Religion auf ihre vorhergehenden Durchgangsformen zurückzuübertragen, das würde ebenso falsch sein, wie wenn die Eigenart des Produkts, das bei der vollen Entfaltung eines Pflanzenkeimes oder eines Embryo zutage tritt, bei der Beschreibung der Formen verwendet würde, die auf den Durchgangsstufen seines Werdens sich dem Forscher zeigen.

c) Auch durch den Blick auf die auslegende Behandlung, die das A. T. von seiten des N. T. erfahren hat, kann sich jemand zu der Meinung bewogen fühlen, dass er bei der Auslegung alttestamentlicher Texte nach dem Beispiele des N. T. verfahren solle. Aber da würde er diesem gegenüber sich mit Unrecht das Recht der Nachahmung zuschreiben. Denn die oben in § 5, 1 (S. 16—18) betrachtete Auslegungstätigkeit der neutestamentlichen Autoren in bezug auf das A. T. besass ein eigenartiges Motiv und Recht. Auch wo sie, wie dort gezeigt wurde, nicht nach ausdrücklicher Erklärung neue Gedanken zum weiteren Ausbau der Grundlagen des wahren Gottesreiches mit alttestamentlichen Texten in Verbindung setzten, sondern wo sie diese ergänzende Tätigkeit in der Anwendung von Auslegungsarten der zeitgenössischen jüdischen Schriftgelehrsamkeit verhüllten (S. 18), auch da wussten sie sich doch von der Autorität erfüllt, die frühere Gottesreichsstufe zur weiteren Entfaltung zu führen. Da aber in der späteren Zeit niemand sich diesen Beruf zuschreiben darf, besitzt auch niemand das Recht, auch nur die Formen der neutestamentlichen Deutung vom A. T. nachzuahmen.

Christus und die Apostel haben also eine neue Stufe der Enthüllung hinzugefügt, aber nicht „gelehrt, das A. T. erfüllungsgeschichtlich anzusehen“ [1]. — „Historisch“ müsste auch in dieser Beziehung ausgelegt werden, wenn auch das A. T. und das N. T. dabei dissonantisch nebeneinander träten. Aber es ist auch nicht in Wahrheit so. Denn die Dissonanzen lösen sich in einem höheren Akkord auf. Derselbe liegt in der Erkenntnis der im biblischen Christentum gipfelnden einheitlichen Heilsgeschichte. Vgl. auch Riehm [2]: „Wenn man mit den Grundsätzen der grammatisch-historischen Exegese vollen Ernst gemacht hat, werden die auf Christus und sein Reich vorbereitenden Gottesoffenbarungen und Gottestaten Alten Bundes nicht verdunkelt, sondern in hellerem Glanze zu sehen sein, weil sie uns in greifbarerer historischer Realität vor Augen treten“.

2. Unberechtigte Spuren von tatsächlicher Christianisierung des A. T. in Theorie oder Praxis aus neuester Zeit.

1) W. Volck, Christi und der Apostel Stellung zum A. T. (1900), S. 41.
2) Bei Kamphausen, Über die Angriffe auf das A. T. (1900), S. 14.

a) Was neuere theoretische Sätze über die Auslegung des A. T. anlangt, so fordert man „biblische Auslegung“ [1]) an sich mit Recht. Aber „biblisch“ ist sie nur dann, wenn sie erstens den schon im A. T. selbst vorliegenden Fortschritt der religiösen Erkenntnis und zweitens deren weitere Aufschliessung im N. T. als gesonderte und unvermischbare Stufen anerkennt und auseinander hält. Diesem wahrhaft biblischen Auslegungsprinzip wird aber z. B. ein solcher Satz, wie Delitzsch ihn schrieb: „Im N. T. kommt nichts zum Durchbruch, was nicht bereits in den Psalmen sich regte“ [2]), nur dadurch scheinbar gerecht, dass er den undeutlichen Ausdruck „sich regen“ verwendet. Frühere noch unbestimmtere Aussprüche der H. Schrift (wie z. B. Ps 2_7) sollen zwar mit späteren verglichen und durch sie beleuchtet werden, aber das heisst nur, dass jene ihren richtigen Platz in der Enthüllungsgeschichte eines biblischen Gedankens angewiesen bekommen. Jenes Vergleichen soll aber nicht dahin führen, dass jene nach diesen geformt oder mit bestimmterem Inhalt erfüllt werden dürfen.

Die Entfaltungsstufen der biblischen Religionserkenntnis werden auch dadurch vertuscht, dass man von einer „fundamentalen und wichtigen Unterscheidung zwischen dem Umfange des Sinnes, der überhaupt in irgendeine Stelle gelegt ist, und dem Sinne spricht, der, als die einzelnen Bücher entstanden, von den Zeitgenossen erkannt werden konnte“ [3]). Denn woher wird der Sinn entnommen, der in eine Stelle „gelegt“ sein soll? Von wo andersher, als aus ihrem Wortlaut? Was in diesem lag, das konnte aber am besten von den Zeitgenossen des Darstellers erkannt werden. Wenn also von dem, was diese als den Sinn alttestamentlicher Worte erkennen konnten, noch ein weiterer Umfang des Sinnes angenommen wird, beruht dies auf Einlegung.

Zur Linie falscher christianisierender Auslegungstheorie gehört auch noch dies, wenn die Auffassung, die z. B. von Ps 2 oder 72 hinterher im „gläubigen Volk“ entstand, „der zweite Sinn“ dieser Psalmen genannt worden ist [4]). Der Sinn einer Textaussage ist nur ein einziger. Was hinterher in sie gelegt wird, ist nur Ergänzung im N. T., Anwendung, oder Umdeutung. Auch z. B. die

---

1) Wie zuletzt in dem „Biblischen Kommentar“ zum A. T. von Keil u. Delitzsch.

2) Frz. Delitzsch, Biblischer Kom. über die Psalmen, Einleitung gegen Ende.

3) Aloys Schaefer, Über die Aufgaben der Exegese usw. (Münster 1890), 16.

4) Bei Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 4. Aufl. (1889), 813.

Aussage in Jon 2 1, dass der Prophet drei Tage im Leibe des Walfisches blieb, hat nur einen Sinn (vgl. oben § 5, 2 b β), und was in Mt 12 40 darüber gesagt wird, ist, wie auch der Wortlaut („gleichwie Jonas usw.") lehrt, nur eine Parallele dazu, nur eine Anwendung [1]). — Als eine Spur von Christianisierung des A. T. zunächst in der Theorie sei endlich noch dies erwähnt, wenn es in der Ankündigung der Zeitschrift „Das prophetische Wort" [2]) hiess: „Das prophetische Wort ist die festeste Grundlage unserer Hoffnung". Man lässt also die Propheten nicht bloss in ihrer Gottesreichsperiode gelten, sondern stellt sie als Autoritäten in die Erfüllungszeit. Aber der Christ darf nur das Wort Christi und seiner Apostel als den festesten Grund seiner Hoffnung bezeichnen [3]).

b) Leider finden sich bis in unsere Zeit herein auch Belege dafür, dass in der Praxis Textmomente des A. T. vom neutestamentlichen Standpunkt aus mit einem ihnen selbst fremden Gedanken verknüpft werden.

Zunächst auf dem Gebiete der Gotteserkenntnis ist es auch neuerdings vorgekommen, dass in Gn 1 1-3 wegen des Vorkommens der Aussagen „Gott, Gottes Geist und Gott sprach" eine Enthüllung der Trinitätslehre gefunden wurde. Wenigstens sagt man: „Die vollendete Schöpfung als Gottes Werk und Offenbarung ist ein Spiegel des Dreieinigen" [4]). Oder man verweist bei Gn 6 1 auf Mt 22 30 und will darnach über den in Gn 6 1 gemeinten Begriff „Gottessöhne" entscheiden [5]). Ferner bei Jes 6 3 weist man [6]) darauf hin, dass Jesaja bei der wahrgenommenen Glorie Gottes auch die des bei (προς) Gott und selbst Gott seienden Logos mit geschaut habe (Joh 12 41). Aber diese neutestamentliche Enthüllung über Jes 6 3 ist jedenfalls nicht als der Sinn geltend zu machen, den die alttestamentlichen Worte für Jesaja selbst und seine Zeitgenossen hatten. Unrichtig ist es auch, wenn der Begriff „Vater der Gläu-

---

1) Mit Recht rühmt v. Orelli im Vorwort zu „Johannes Calvins Auslegung der H. Schrift" (1901 ff.), dass er „an prophetischen Stellen zwischen dem ursprünglichen Wortverstand und der Anwendung und Beleuchtung zu unterscheiden wusste, die das Wort etwa im N. T. erfahren hat".

2) Herausgegeben von E. F. Ströter in Charlottenburg (1907 ff.).

3) Auch ein Satz, wie dieser: „Das N. T. muss von vorn herein das Studium des Alten erhellen und beleben" (Lemme, Enzyklopädie usw. 148) ist sehr bedenklich oder wenigstens unklar.

4) J. P. Lange, Die Genesis erklärt (in seinem Theologisch-homiletischen Bibelwerk), 2. Aufl., S. 46.

5) G. W. Gossrau, Kommentar zur Genesis (1887), S. 131.

6) Ed. Nägelsbach, Kommentar zu Jesaja, z. St.

bigen" (Rm 4 11) auf den alttestamentlichen Abraham übertragen wird [1]).

Sodann im Gebiete des Gesetzes erkennt man ja meistens gern an, dass es vergeistigt werden durfte und durch Christus eine Vergeistigung erfahren hat. Auf diesem Gebiete preist man ihn gern als den, der die Gottesreichsbürger über die Stufe z. B. des Ehescheidungsbriefes (Dt 24 1) hinausgehoben hat (Mt 19 8 f.), der gestattet worden war, um den von der menschlichen Leidenschaft her drohenden Ehebruch oder anderes Schlimme (Mord und Totschlag) zu verhüten. Auf diesem legislativen Gebiete nimmt man meistens auch z. B. dies gern an, dass der, welcher „auch ein Herr des Sabbats war", durch sein Vorbild an ihm Werke der Liebe und der Not gestattet hat (Mt 12 1-12). Auf diesem Gebiete sind nur z. B. die „Adventisten vom siebenten Tage" der Meinung, dass sie trotz Kol 2 16 jenen Wochentag aus dem A. T. in die Zeit des N. T. hinüber bewahren dürften, obgleich doch der erste Tag in der Woche als der Tag der Auferstehung Christi schon im N. T. mehrmals ausgezeichnet ist (AG 20 7: „am ersten Tage nach dem Sabbat"; Apk Jh 1 10 usw.; bei H. Rüscher, Sabbat und Sonntag im Lichte des N. T. 1915). Es ist aber Unrecht, wenn „Dinge des A. T., die der Herr Jesus als morsche Schläuche angesehen hat, für ewige göttliche Wahrheiten ausgegeben werden" [2]).

Endlich aber hauptsächlich in bezug auf die Weissagungen des A. T. tritt auch bis in unsere Tage herein die Neigung zur Christianisierung hervor. Sei dies wenigstens an einem Beispiel aufgezeigt!

In der Weissagung Dn 7 13 ff. ist der *k^ebár 'enâsch* „einer wie ein Mensch = ein menschenartiges Wesen" nach mehreren Momenten des Textes als veranschaulichender Repräsentant des abschliessenden Gottesreiches gemeint. Denn der Tatbestand ist ja dieser: jede der vier Tiergestalten (7 4-8) stellt das betreffende Reich selbst und nicht den Beherrscher des Reiches dar. Ebenso muss der Menschenartige (7 13) das Reich selbst und nicht einen vom Reiche verschiedenen Beherrscher desselben repräsentieren. Ausserdem aber sind auch ausdrücklich die genannt, die das gottgefällige Reich zur Beherrschung empfingen: die Heiligen des Höchsten (7 18 a. 21 b) oder das Volk der Heiligen des Höchsten (27 a), und „sein Reich" (ebenda) ist die Herrschaft des unmittelbar vorher genannten Volkes, d. h. Israels. Auch konnte der Gedanke, der allein auf

1) Von A. Jeremias, Das A. T. usw. (1906), S. 327.
2) Rud. Grau, Was bleibt vom Alten Testament (1891), S. 11.

giltige Weise in dem „Kommen mit den Wolken des Himmels“ gefunden werden kann, dass nämlich der Menschenartige in heilsplanmässigem Zusammenhange mit der Gottheit stehe, auch in bezug auf das Volk der Heiligen des Höchsten gesagt werden. Folglich konnte der mit den Wolken des Himmels kommende Menschenartige ein Repräsentant des das gottgefällige Reich bildenden Volkes sein, wie dagegen auch nichts daraus sich ergibt, dass der Menschenartige nicht in V. 17 gedeutet ist[1]. Dieses von mir längst aus dem Texte selbst geschöpfte Urteil wird auch von anderen neuestens vertreten[2]. An diesem exegetischen Ergebnis kann nichts dadurch geändert werden, dass Jesus Christus auch von sich ein „Kommen mit den Wolken des Himmels“ in Aussicht gestellt hat (Mt 26 64)[3]. Denn wie es ein Akt der von ihm auch gegenüber den Propheten besessenen Souveränität war, dass er den Begriff des Himmelreichs (Dn 2 44) oder Gottesreichs in die Sphäre der reinen Geistigkeit und vollen Universalität hineinhob (Lk 17 20 f. Jh 18 36 Mt 13 38 usw.), so ist es ein anderer Akt dieser Souveränität, dass er den Menschenartigen von Dn 7 13, diese Bezeichnung einer symbolischen Repräsentation des Gottesreiches, zu einer Bezeichnung für den Begründer und Beherrscher des wahren Gottesreiches machte und so einen pädagogisch vom Niederen zum Höheren hinanleitenden — was ja auch durch Mt 16 13 ff. unbedingt gefordert wird — Hinweis auf seine allgemeinmenschliche Bestimmung und seinen Messiasberuf wählte[4].

---

1) Gegen Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung (1909), 71, der in dem Menschenartigen ein Zurückgreifen auf uraltes eschatologisches Gut und einen altorientalischen Hintergrund finden will (vgl. über diese Idee und über das moderne Dogma „Urzeit = Endzeit“ in GATRel. 593 f. u. 392).

2) Z. B. von J. Dyn. Prince, The Book of Daniel (1899), 138; Driver, Dn. 1900, 102 ff. 104; Marti im KHK zu Dn. und bei Kautzsch, A. T. (1910).

3) Aus diesem neutestamentlichen Grunde wird der Menschenartige von Dn 7 13 als Beherrscher des ewigen Reiches gedeutet neuerdings z. B. von Zöckler, Der Prophet Daniel erklärt (1870), 152; Ad. Hebbelynck, De Auctoritate historica libri Dn. (1887), 232; Charles H. H. Wright, Daniel and his critics (1906), 109 u. 119.

4) Vgl. die verbesserte Gestalt, die ich in „Der Offenbarungsbegriff des A. T.“, Bd. II, 386 ff. dem dort eingehend erörterten „Gesetz der Perspektive“ gegeben zu haben meine, das viele in den Weissagungen der Bibel walten sehen. Nach dem Tatbestand z. B. von Jes 7 14 ff. kann man nicht sagen, dass Gott schon bei der Eröffnung der Prophetie selbst die verschiedenen Perioden der Reichsgeschichte zusammengefasst habe. Nicht schon in der Prophetie selbst kam das übermenschliche Zeitmass Gottes zur Anwendung, aber in der auf die Prophetie folgenden Zeit bewährte sich das Wort (Ps 90 4): „Tausend Jahre usw.“ Das durch die Prophetie

Aber anstatt zu sagen: „Die Weissagung gleicht der Morgenröte, die den Tag ankündigt“, meinen leider auch in neuester Zeit manche, die und jene Deutung von Weissagungen aus der christlichen Vollendungszeit herholen zu sollen.

Obgleich nämlich E. F. Ströter in seiner Arbeit „Gottes Plan für dieses Zeitalter“, 2. Aufl. (1915), 11 f. richtig ein „erstes Erfordernis für das, was Paulus in seinem Timotheusbrief [sic] nennt „recht teilen das Wort der Wahrheit“ (2 Tim 2 15), darin findet, dass man „die Verschiedenheiten des göttlichen Verfahrens mit der Menschheit zu verschiedenen Zeiten kennt und anerkennt“, so lässt er doch auf Seite 31 f. die Androhung des Gerichts über die stolzen Nationen, die zum Verderben geholfen haben (Sach 1 15), für unser jetziges Zeitalter, für die Zeit gelten, „wenn der Gott des Himmels das Königreich dem Sohne überantworten wird.“

Wenn aber jemand meint, aus dem A. T. Züge und Farben für die Zeichnung der hinter dem N. T. liegenden Gottesreichszukunft deshalb nehmen zu sollen, weil manche Weissagungspartie des A. T. bisher noch keine Verwirklichung gefunden habe, so ist hier nicht sowohl auf die Bedingtheit der Drohungen und Verheissungen hinzuweisen, obgleich sie ausdrücklich im A. T. gelehrt ist[1]), als vielmehr an den gewöhnlich übersehenen Satz 2 Kor 1 20 zu erinnern. Dort heisst es: „Soviel es auch Verheissungen Gottes gibt, in ihm (Christo) sind sie zum Ja geworden“. Also die Reihe und Zeit der früheren Gottesverheissungen reicht nur bis Christus, wie dieser ja auch selbst sagte, dass alle Propheten und das Gesetz (der Pentateuch) bis auf Johannes geweissagt haben (Mt 11 13), d. h. dass alle alttestamentlichen Zukunftsverkündigungen die Zeit bis zum Auftreten des Vorläufers Christi und damit das Auftreten Christi selbst im Auge gehabt haben. Seit Christi Auftreten und Wirksamkeit aber gelten nur noch die von ihm erfüllten, d. h. vervollkommneten oder vergeistigten, Gesetz und Propheten (Mt 5 17 ff. usw.). Also nur, was auf dem prophetischen Gebiet durch Christi Geist seine vervollkommnete Gestalt bekommen hat oder gleichsam wiedergeboren worden ist, besitzt im christlichen Äon der Heilgeschichte noch Giltigkeit[2]).

Geweissagte hat Gott in der geschichtlichen Wirklichkeit sich in verschiedene Stadien zerlegen lassen. — Die Tatsache der nicht mechanischen Zusammenstimmung zwischen A. und N. T. ist übrigens auch aus dem Gesichtspunkt bedeutsam, dass demnach Jesus nicht seine Lehren aus dem A. T. geschöpft haben kann.

1) Darüber vgl. in GATRel. 1915, 396 f.! Auch von Doeller § 26, 9 anerkannt.

2) Richtig ist also, dass bei der Zeichnung der Zukunft des Gottes-

Übrigens als ein Akt der Christianisierung des A. T. ist es schliesslich auch anzusehen, wenn mit Verwertung des selbst nicht fraglosen πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος (2 Tim 3 16) die Inspiriertheit des A. T. als Direktive für seine Auslegung vorausgesetzt wird[1]). Vielmehr sind die israelitisch-jüdischen Religionsschriften so auszulegen, wie die allgemeingiltigen Gesetze der Auslegung es verlangen, und gemäss dem bei dieser Auslegung festgestellten abgestuften Verhältnis der Herolde der alttestamentlichen Religion zum Urquell dieser Religion (s. o. § 23, 2 und 3) ist hinterher die Art und Ausdehnung des Offenbarungscharakters dieser Schriften zu beurteilen.

3. Aber das richtige, soeben in Nr. 1 und 2 positiv und negativ begründete, Verhältnis der Auslegung des A. T. zum N. T. wird jetzt im wesentlichen von der wissenschaftlichen Theologie des Protestantismus vertreten. Dies geschieht auch z. B. in dem Artikel „How to interpret the Bible", der in § 21, 3 und 30, 1 zitiert ist, mit klaren Worten.

Trotzdem hat man neuerdings folgende Behauptung ausgesprochen: „Es ist unleugbar, dass der Ausgangspunkt und Zielpunkt, der Massstab und der Höhenmesser des A. T. für sie (die modernen protestantischen Alttestamentler) stets das Christentum ist"[2]). Wie kommt er zu dieser Behauptung? Nun J. Köberle hatte geschrieben: „Das A. T. müssen wir lesen vom Standpunkt des N. T. aus . . . . Das Ganze der dort berichteten Geschichte erhält so eine eigentümliche Bedeutung"[3]). Nun ich meinerseits kann, wie aus meiner obigen Darlegung sich ergibt, diese Formulierung keineswegs vertreten, aber auch Köberle meinte mit seinen Worten das A. T. schwerlich als Ausgangspunkt für die Exegese und am wenigsten als Quelle der Einlegung in dasselbe. Eschelbacher freilich wagt, zu sagen (S. 4): „Von einem solchen Standpunkt aus trägt diese Theologie ihre christlichen Dogmen, wie das vom Sündenfall, in die Erzählung des A. T.

---

reiches, die von B. Keller in dem überhaupt tüchtigen Buche J. Simsas „Unser Glaube ist der Sieg" (1914) S. 243 ff. entworfen worden ist, grundleglich nur neutestamentliche Sätze verwendet worden sind.

1) Dies geschieht z. B. bei Doeller § 25, und zuerst wird als Konsequenz daraus abgeleitet „locos s. Scripturae nec sibi invicem nec rationi nec scientiis profanis repugnare posse" (1914, p. 77), wenn auch dann hinzugefügt wird, dass „veritas multiplex esse potest" (p. 78), und dies nicht bloss an Gleichnissen und Gedichten veranschaulicht, sondern auch ausdrücklich gesagt wird, dass „nihil obstat, quominus leges vel libri auctoribus attribuantur, quorum non sunt, ex. gr. lex de rege (Dt 17 14-20) vel liber Sapientiae Salomoni (9 7 s.). Huiusmodi enim „literarum fictione" (literarische Fiktion) nonnunquam antiqui auctores ex. gr. Xenophon et Plato utebantur, ut operibus suis praefixo nomine celeberrimi viri maiorem auctoritatem vindicarent."

2) Jos. Eschelbacher, Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie (1907), S. 3.

3) Justus Köberle, Im Kampf um das A. T. (1906), 25 f.

hinein“. Aber in Gn 3 steht doch wirklich die Erzählung vom Sündenfall (vgl. darüber weiter schon oben in § 29, 3!). Ferner welche ungerechte Verallgemeinerung liegt darin, wenn er von einem einzelnen Vertreter der modernen protestantischen Theologie auf deren ganze Stellung zum A. T. schliesst! Übrigens ebenderselbe Mann, welcher Köberle der falschen Auslegung des A. T. anklagt, erlaubt sich, das N. T. zu entgeisten (S. 17 oben), und wagt es, das Christentum nicht nach dessen klassischer Literatur, sondern nach dessen späterer Anwendung zu beurteilen (S. 11 ff.).

4. Am wenigsten ist das A. T. bei seiner Auslegung sozusagen zu ekklesiastizieren. Wenigstens zunächst formell oder der Idee nach liegt aber eine solche Art der Auslegung darin, dass neuerdings so oft von „katholischer“ Auslegung gesprochen wird. Denn von „Heuristica christiana“ (Zapletal § 40—43) wird die „Heuristica catholica“ (§ 45—48) unterschieden, wie auch bei Doeller im § 24—33. Darnach gibt es eine „expositio authentica, quae fit per Ecclesiam, cui Deus s. Scripturam custodiendam et exponendam commisit“. Dies ist nun schon ein unbegründeter Satz. Denn im N. T. sind alle Christen aufgefordert, in der Schrift zu suchen (Jh 5 39), und es werden die einzelnen gewöhnlichen Leute von Beröa als hervorragend edel gerühmt, weil „sie täglich in der Schrift forschten, ob sichs also verhielte“ (AG 17 11), nämlich ob das A. T. mit der Predigt des Apostels Paulus zusammenstimmte, und was Christus den Emmausjüngern über das A. T. (Lk 24 45) und Philippus dem Kämmerer aus dem Mohrenland (AG 8 30 ff.) speziell über Jes 53 enthüllt hat, das ist im N. T. ausgesprochen oder es muss mit diesem als der kontrolierbar ältesten Quelle des Christentums zusammenstimmen.

Ferner soll bei der „katholischen“ Auslegung erstens die Tradition, wie sie „von den Päpsten oder den allgemeinen Konzilien“ ausgesprochen worden sei, die Leitung übernehmen. Aber da fügt auch Zapletal § 45, 3 eine „Cautela“ hinzu. Nämlich „der Ausleger solle sich hüten, die von der Kirche festgestellten Arten des Sinnes zu verwirren. So habe die 5. ökumenische Synode gegen Theodorus von Mopsuestia beschlossen, dass im Hohenlied ein allegorischer Sinn liege, aber durch diesen Beschluss werde nicht die natürliche Liebe zwischen Mann und Weib als der erste Sinn des Liedes ausgeschlossen“, wie ihn Zapletal selbst annimmt[1]). Sodann auch bei der Vorschrift, „den von den heiligen Vätern überlieferten Sinn anzunehmen“ (§ 46), muss die Frage aufgeworfen werden, woher denn die einheitliche Auslegung der Väter geschöpft werden könne (p. 135). Die Antwort lautet, dieselbe „sei hauptsächlich aus den exegetischen

1) Vinc. Zapletal, Das Hohelied kritisch und metrisch untersucht, S. 31 ff.

Schriften, worin sie den buchstäblichen Sinn erforschen, und aus ihren dogmatischen sowie polemischen Werken zu schöpfen". Auch nach Hoberg, Katechismus usw. (1914), S. 27 usw. verträgt sich manche Auslegung nicht mit dem „kirchlichen Lehramt".

Diese Ansichten würden wir keiner Kritik unterziehen, wenn die Vertreter derselben nicht von ihnen aus gegen die „Akatholiker", wie man neuestens sehr häufig zu sagen pflegt[1]), oftmals polemisierten, wie Zapletal § 14 usw. Dabei erlaubt sich Doeller § 33 (1914, p. 100), sogar zu sagen, dass „alle Interpretation, die der katholischen entgegengesetzt sei, rationalistisch genannt werden könne", denn jede akatholische Auslegung „stelle die Vernunft, das Wissen, die Phantasie eines jeden Menschen als das oberste Prinzip jeder Auslegung hin". Nun wir müssen es dem Gewissen des uns sonst befreundeten Gelehrten überlassen, diese Behauptungen noch einmal mit den hier begründeten Gesetzen der Auslegung des A. T. zu vergleichen.

§ 31. Das A. T. ist nicht nach einer philosophischen Zeitströmung zu deuten.

Ausser allen den Gefahren, die nach den obigen Darlegungen von der Exegese des A. T. zu vermeiden sind, gibt es noch eine, und diese liegt darin, dass der Ausleger geneigt sein kann, eine philosophische Gesamtanschauung bei der Exegese massgebend sein zu lassen.

1. Als Kant in seinen kritischen Werken von 1781 und 88 die Ansicht begründet zu haben meinte, dass die Religion nur von der sogenannten praktischen Vernunft aus in ihren Grundzügen (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) abgeleitet werden könne, hat er dann 1793 den Grundsatz aufgestellt, dass die Bibel „nach den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion" interpretiert werden müsse[2]). Wie gänzlich er dabei von seinen Meinungen ausging, zeigt der Satz: „Das Lesen dieser heiligen Schriften oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgiltiges, mit dem man es halten kann, wie man will" (Reclam-Ausgabe, S. 118). Nun ist aber schon die bekannte Anschauung Kants über die Nichtzugehörigkeit des metaphysischen Hintergrundes zur Religion sehr bestreitbar[3]). Dieser

1) Besonders auffallend ist es in dem sonst tüchtigen Werke von Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuchs (1914), S. 124 ff.

2) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Gesammelte Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert, Bd. X 130 ff.; Reclam-Ausgabe, S. 116).

3) Vgl. namentlich das ganz vorzügliche Werk von L. Stählin, Kant,

metaphysische Hintergrund tritt aber eben im „Historischen“ der biblischen Schriften in Erscheinung. Ausserdem hat es sich nach dem Urteil vieler gezeigt, dass nur eine religiös orientierte Sittlichkeit, und dies ist die biblische eben wegen ihres historischen Fundamentes, eine durchschlagende und durchhaltende Kraft in der Erziehung des Menschengeschlechts besitzt. Deshalb war die von Kant empfohlene Auslegung nicht sowohl eine, wie oft gesagt wird, moralisierende Deutung, sondern vielmehr eine, welche zunächst im A. T. die Urquellen seines moralischen Einflusses verstopfte.

2. Auch in der neueren Zeit macht sich aber bei der Auslegung des A. T. mehrfach eine gewisse philosophische Gesamtanschauung geltend. Da geht man von der Voraussetzung aus, dass alle Religion mit religiösem Gefühl identisch gewesen sei und noch sei, denn der Leser der Bibel „soll als wahrhaftig bedeutsam und ewig nichts gelten lassen, als das religiöse Gefühl und Bedürfnis selbst“[1]), und doch ist für das A. T. Gotteserkenntnis und grundleglich befriedigtes religiöses Bedürfnis das Wesentliche. Da deutet man die Aussagen über die eigenartigen Erfahrungen der Propheten nach einer weitverbreiteten modernen Erkenntnistheorie, wonach es keine Berührung zwischen einer jenseitigen Welt und dem Menschen geben soll[2]). Darnach müssen diese Erfahrungen als Traumerscheinungen hingestellt werden[3]). Da rückt man alle die Momente vom Inhalt des A. T. in den Vordergrund, die der von vielen gebilligten Entwicklungstheorie entsprechen[4]). Die dagegen sprechenden Aussagen des A. T. lässt man im Hintergrunde, wie z. B. Marti in seiner Geschichte der israelitischen Religion (S. 19) aus Jos 24 zwar V. 14, aber nicht den für die Religionsgeschichte grundlegenden V. 2 zitiert, der übrigens mit Gn 12 1 usw. zusammenstimmt

---

Lotze, Albrecht Ritschl (1888), S. 6 ff. und auch Gid. Spicker, Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode (1910), S. 27—29.

1) H. Vollmer, Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften (1907), 51.

2) Vgl. meinen kritischen Versuch darüber in „Die Religion unserer Klassiker“ (1905), 11 ff.

3) In Gressmanns, Gunkels und anderer „Die Schriften des A. T. in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“ (1909—15) spricht H. Schmidt zu Jes 6 1 von „Traumszene“ (trotz Jes 5 21 9 15 usw. Jr 23 25 ff. usw.).

4) Auch die entwicklungstheoretische Deutung von Gn 1, die von A. Marcus, Die moderne Entwicklungstheorie und die jüdische Wissenschaft (1907), 13 ff. vorgetragen wird, steht nicht bloss „in scheinbarem Gegensatz zum scheinbaren Wortlaut der Genesis“ (S. 17), sondern in wirklichem. Besonders auch seine Meinung über den Satz wᵉha'āreṣ etc. (V. 2 a; S. 15) ist sprachlich unrichtig.

(GATRel. 36—45). Da zeigt sich also, dass das A. T. auf das Prokustesbett einer jetzt weithin herrschenden philosophischen Weltanschauung gespannt wird.

Übrigens ebenso unrichtig, wie beim Ausleger des A. T. die Voraussetzung von der Unmöglichkeit eines Hereinwirkens Gottes in die Welt, ist die Anschauung, welche die im A. T. gar wohl bekannten natürlichen Ursachen und Naturgesetze (Gn 1 $_{11}$ 2 $_5$ 8 $_{22}$ Ex 14 $_{21}$ Jr 33 $_{25}$ Ps 148 $_6$ usw.) verkennt[1]), oder die Welt als „Gottes Natur" bezeichnet, also pantheistisch denkt[2]).

Schluss.

§ 32. Der beste Weg bei der praktischen Ausübung der Exegese.

In älteren und neueren Arbeiten über Hermeneutik ist mehrmals und nicht mit Unrecht auch die Frage erhoben worden, wie sich die einzelnen Operationen des Auslegers am besten verbinden lassen. In bezug darauf kann ich, nachdem über die Einflechtung der Textkritik und auch über die Vornahme der Literarkritik bereits oben (in § 13 am Schlusse; § 14 vgl. § 16, 1) gehandelt worden ist, nur die von mir immer befolgte Methode als die sachgemässeste bezeichnen: Die Einzelerklärung mit beifolgender Übersetzung geht voran und eine zusammenfassende Gesamtbetrachtung der einzelnen bei der Auslegung erkannten Abschnitte folgt.

Gunkel, Ziele und Methoden usw. (1913), S. 29 hofft, man werde sich künftig bemühen, „die Erläuterung des Wortlautes und die Sinnerklärung auch äusserlich nach Möglichkeit zu trennen." Wenn dabei der Ausdruck „Sinnerklärung" auch die sachliche Erklärung der einzelnen Textbestandteile meint, so kann ich nicht beistimmen, weil diese „Sinnerklärung" gleich bei der Betrachtung der einzelnen Textaussagen mit vorgenommen werden muss. Wenn man ferner mit dem, was Gunkel nach jenen Worten „hofft", seine veröffentlichten Auslegungswerke vergleicht, so gibt er hie und da etwas von dem, was ich oben „zusammenfassende Gesamtbetrachtung" genannt habe, wie z. B. hinter Gn 38 (in HK zur Genesis 1910, 419 f.), aber z. B. wieder nicht bei 49, 3—27 (S. 487). Im ganzen befolgt er die z. B. auch im KEHB (s. o. S. 25) angewendete Methode, durch vorausgehende Gesamtbetrachtungen auf die Lektüre des Textes vorzubereiten. Aber das von mir empfohlene Verfahren entspricht

1) v. Gerdtell, Die urchristlichen Wunder vor dem Forum der modernen Weltanschauung, 3. Aufl. (1912), 54 ff., der z. B. sagt: „Gott selber zimmert in diesem Augenblick die Dielen, auf denen meine Füsse ruhen."

2) Wie L. Reinhardt in „Das N. T. vom Standpunkt der Urgemeinde neu aufgefasst, wortgetreu übersetzt" 2. Aufl. (München bei Ernst Reinhardt).

mehr der induktiven Methode der neueren Wissenschaft und verhütet auch die Gefahr, dass man mit vorgefassten neueren Meinungen an die Erklärung eines alten Literaturproduktes hinantrete.

§ 33. Fragliche Momente im Umfange der Hermeneutik und Exegese.

1. Schon Augustin hat in seiner überhaupt hierher zum Teil gehörigen Schrift De doctrina christiana gesagt: „Zwei Dinge sind es, auf denen alle Behandlung der Schrift beruht: das Verfahren, zu finden, was zu verstehen ist, und das Verfahren, vorzutragen, was verstanden ist“ (I, 1). Ebenso ist in nicht wenigen Hermeneutiken von protestantischer und von katholischer Seite her am Schlusse ein Abschnitt über den Vortrag der Auslegung gegeben: „Über die Hauptformen des Eexegetischen Vortrags“ (Lücke, S. 180 ff.); „Pars prophoristica“ (Doeller § 34—37; Zapletal § 54—61). Insoweit darin etwa auseinandergesetzt wird, dass die Auslegung entweder in der Form blosser einzelner Bemerkungen („Scholia“) oder in der Gestalt einer zusammenhängenden Erklärung („Kommentar“) geschehen kann (Zapletal § 57. 59), ist diese Darlegung noch ein berechtigter Teil des Vortrags über Hermeneutik. Wenn aber auch darüber gehandelt wird, dass die Darlegung eines Kommentators klar, durchsichtig und vollständig sein soll (Doeller 1914, p. 119), so gehört dies doch nicht zum Gebiete der hermeneutischen Theorie, sondern zu dem der Stilistik (vgl. in der meinigen auf S. 110 f. 142 f.).

Mit Recht also fehlt eine solche „Pars prophoristica“ z. B. in diesen Hermeneutiken: S. Jac. Baumgarten, Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik (1769); G. Lorenz Bauer, Hermeneutica Sacra Veteris Ti. (1797); J. A. Ernesti, Institutio interpretis Novi Ti. (1761 ff.).

2. Noch viel weniger gehört das zur hermeneutischen Theorie und Praxis, dass sie dazu anweise oder tatsächlich darauf hinwirke, dass die Auslegung „erbaulich wirke“. Darüber kann nichts besseres, als dies gesagt werden: „Wenn nebenbei der Inhalt des auszulegenden Textes einen fesselnden und erbaulichen Eindruck macht, so ist dies in dem inneren Wesen desselben begründet“ (Dorner 75), und gegen „praktisch-religiöse“ Deutung wendet sich mit Recht auch B. D. Eerdmans in seinen „Alttestamentlichen Studien“, Heft III (1910), S. 136. Wenn endlich aber als „letzter Teil der hermeneutischen Aufgabe das Geschäft des Aneignens oder Einflössens“ bezeichnet worden ist (bei Merx, S. 34), so liegt sowohl das erstere als auch das letztere entschieden ausserhalb des Umfanges des Begriffes „Hermeneutik“.

Sachregister

(mit Einschluss der Abkürzungen).

Stellenregister.

Leviticus

Numeri

Deuteronomium

Josua

Richter

1 Samuelis

2 Samuelis

Versehen:

S. 17: πληροῦσαι st. πληρῶσαι.
S. 22, Anm.: A. J. st. J. A. Michalski.


UNIVERSITY OF CHI
31 117 367